دراساتٌ نقديةٌ في أعلام الغرب 1

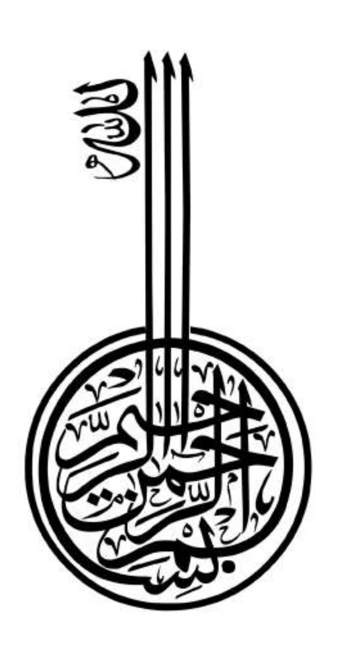
إيمانويل كانط

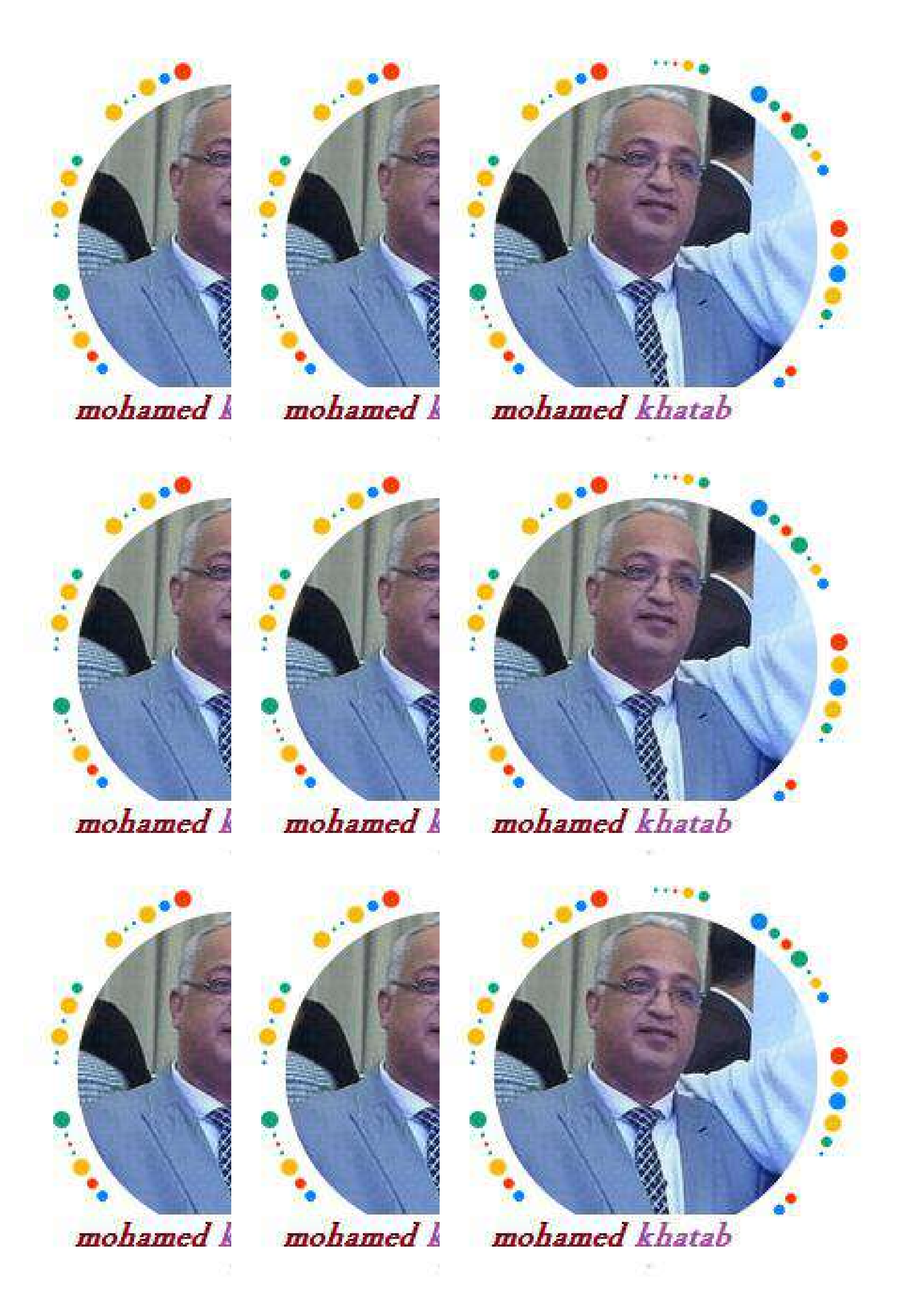
الجزء الأول: الإبستمولوجيا

إعداد وتحرير:

د. أمير عباس صالحي






mohamed
mohamed
mohamed khatab
mohamed
mohamed
mohamed khatab
mohamed
mohamed
mohamed khatab

دراساتٌ نقديةٌ في أعلام الغرب 1

إيمانويل كانط

الجزء الأول: الإبستمولوجيا






دراساتٌ نقديةٌ في أعلام الغرب 1

إيمانويل كانط

الجزء الأول: الإبستمولوجيا

إعداد وتحرير:

د.أمير عباس صالحي

ايمانويل كانط. الجزء الأول : الابستمولوجيا / اعداد وتحرير د. امير عباس صالحي. - الطبعة الاولى. قم، ايران : العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ١٤٤٠ هـ. = ٢٠١٩

ISBN : 9789922604190

مجلد؛ ٢٤ سم. -(دراسات نقدية في اعلام الغرب؛ ١)
يتضمن ارجاعات ببليوجرافية وكشافات.
١. Kant, Immanuel, 1724-1804. ٢. الفلسفة الالمانية.أ. صالحي، امير عباس، 1989 - معد. ب. العنوان.

LCC : B2798 .I46 2019

DDC: 193

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة

العتبة العباسية المقدسة - المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية
الطبعة الأولى:2019 م - 1440 هـ

كلمة المركز

الظاهرة الغربية في عصرنا الراهن واسعة النطاق ومعقّدةٌ غايةَ التعقيد لدرجة أنّها بسطت نفوذها وتجاوزت تأريخ العالم الغربي وحدوده الجغرافية لتُلقي بظلالها على جميع بقاع العالم وتسود في مختلف الأوساط الفكرية المعاصرة، ومن ثمّ قطعت الطريق على سائر الأنظمة المعرفية لتقول كلمتها.

الفكر الغربي المعاصر رغم سطوته وسلطته الواسعة، إلا أنّه متقوّمٌ على عمالقة تأريخ الفكر البشري، وهو بكلّ وجوده مدينٌ للمفكّرين القدماء والمدارس الفكرية والفلسفية التي تألّقت في العهود السابقة؛ والجدير بالذكر هنا أنّ تأثير علماء العصور الكلاسيكية والحديثة على هذا الفكر شاملٌ وباقٍ.

بعد إخفاق العلماء الغربيين في صياغة الأنموذج الأمثل الذي كانوا يطمحون لترويجه في الحياة الاجتماعية للإنسان الحديث، وإثر عدم توقّفهم عن الفضول المعرفي إزاء شتّى الأوساط الفكرية في المجتمعات غير الغربية؛ واجه المفكّرون الشرقيون والغربيون المعاصرون سؤالاً مصيريّاً لا محيص منه حول الظاهرة الغربية الواسعة والمعقّدة؛ فهو سؤالٌ مشتركٌ، حيث يواجهه من يتصدّى لمواجهة المدّ الفكري الغربي، وكذلك من يدعو إلى الحوار والتبادل المعرفي.

هذه المواجهات الفكرية في عصرنا الحاضر محتدمةٌ في باطن العالم الغربي أيضاً على ضوء نقدٍ أثمر ظهورَ العديد من المصطلحات، مثل «مركزية أوروبا» و«العولمة» و«الأمركة»، وما شاكلها.

سلسلة «دراسات نقدية في أعلام الغرب»، ضمن هدفها الأساسي الذي يتمحور حول الدراسات النقدية للفكر الغربي في إطار بحوث تحليلية نقدية للمنظومات الفكرية لفطاحل الفكر الغربي وروّاده الذين أنشؤوه بفضل جهودهم الفكرية، تتمحور مواضيعها حول بيان الهواجس والتساؤلات المطروحة بخصوص ما ذكر؛ وأوّل جزءٍ منها يتكوّن من ثلاثة مجلّداتٍ خاصّةٍ بالفيلسوف الألماني الشهير إيمانويل كانط المولود بتأريخ ٢٢ نيسان / أبريل ١٧٢٤ م والمتوفّى بتأريخ ١٢ شباط / فبراير ١٨٠٤ م؛ وكلّ واحدٍ من هذه المجلّدات اختصّ بأحد المواضيع التالية:

الإبستمولوجيا (نظرية المعرفة)، ما بعد الطبيعة وفلسفة الدين، فلسفة الأخلاق والحداثة.

و نحن إذ نقدّم هذه السلسلة إلى قرّائنا الكرام، نأمل أن ينال رضاهم و أن يساهم في تنمية الوعي النقدي في ساحتنا الإسلاميّة. ولا يفوتنا أن نشيد بجهود كل من ساهم في إنجاز هذا العمل الضخم، وأخصّ بالذكر منهم الدكتور أمير عباس صالحي، حيث قام بإعداد وتحرير هذه الموسوعة، وكذلك السيد محسن الموسوي، والسيد محمد رضا الطباطبائي، حيث قاما بالإشراف على إنجاز هذا العمل.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الأمين وآله الميامين.

النجف الأشرف

جمادي الأولى ١٤٤٠هـ

مقدمة

يعدّ الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط واحداً من أكثر المفكّرين الغربيّين تأثيراً. ويعود السبب الرئيس في هذا التأثير إلى ما يُصطلح عليه بالثورة الكوبرنيقية التي قادها كانط في حقل التفكير، بحيث اضطر جميع المفكّرين والفلاسفة بعده إلى اتّخاذ موقفٍ منه ـ سواء على مستوى السلب أو الإيجاب ـ ولكي نفهم الأسباب التي دعت إلى إطلاق مصطلح الثورة الكوبرنيقية ـ التي كان رائدها كوبرنيق في مجال علم الهيئة والفلك ـ على الثورة التي قادها إيمانويل كانط في حقل الفكر والمعرفة، يجدر بنا أولاً: أن نكوّن فهماً لعصر كانط، وثانياً: أن نكوّن رؤيةً عن الهاجس الفكري الرئيس الذي كان يشغل اهتمام كانط.

عصر التنوير، عصر إيمانويل كانط

يُعرف عصر كانط ـ أي القرن السابع عشر والثامن عشر للميلاد، بـ **عصر التنوير**[1]. لقد بلغ عصر التنوير ذروة بلوغه تحت تأثير أعمال وآراء المفكرين من أمثال: **جون لوك** (١٦٣٢ - ١٧٠٤)، **وإسحاق نيوتن** (١٦٤٢ - ١٧٢٧)، **وديفد هيوم** (١٧١١ - ١٧٧٦)، **وآدم سميث** (١٧٢٣ - ١٧٩٠)، ليتركز في فرنسا منذ منتصف القرن الثامن عشر للميلاد. إنّ السبب في إطلاق مصطلح **الثورة الكوبرنيقية** على الثورة الفكريّة بقيادة كانط يعود إلى انطلاق العقل وجعله ملاكاً للواقع. ومن هنا يمكن لنا أن نستنتج بأن التنوير قد ظهر بالتوازي مع النجاح والتقدّم العلمي الباهر الذي شهده القرن السادس عشر والسابع عشر للميلاد. توضيح ذلك أنّ الإنسان المعاصر ـ بما حقّقه من تقدّم في العلوم التجريبيّة، بقيادة الميكانيك الذي صدع به نيوتن ـ قد تمكن من اكتشاف قوانين الواقعيّة الفيزيائيّة، والعمل على تعزيز القدرة في

---

1. Aufklärung

عالم الفيزياء على التكهّن بالمحسوسات والتنبّؤ بحدوثها بشكلٍ مذهلٍ. وقد عمل الإنجاز الكبير الذي حقَّقه **نيوتن** في الفيزياء والرياضيات على خلق الثّقة المفرطة بقدرة العقل على حكم الطبيعة والسيطرة عليها وحل مشاكل الحياة.

وعليه يمكن القول: إنَّ **العقل** التنويري، يتضمّن معنيين:

١ ـ العقل بوصفه قوة ناقدة[1].

٢ ـ العقل بوصفه قوّة بيان عليّة وفيزيقيّة[2].

توضيح ذلك: ليس هناك من جهةٍ غير العقل مرجعية ومشروعية. وإن جميع المدارس الفكريّة والعمليّة يجب أن تكتسب مشروعيّتها من العقل، وأن تعرض نفسها على حكمه بشأنها. ومن ناحيةٍ أخرى، إنَّ على العقل أن يستفيد من الأسلوب والقاعدة ـ التي اجتازها في العلوم التجريبيّة ـ في سائر المعارف، ويجعل منها مثلاً ونموذجاً.

الجدل بين النزعة العقليّة والنزعة التجريبيّة

لقد ترعرع كانط في هذا العصر من المواجهة والنزاع الميتافيزيقي بين مدرستين، وهما: **النزعة العقليّة**[3] التي بلغت ذروتها على يد **غوتفريد لايبنتس**، ودرسها كانط على رواية **كرستيان فولف**، **والنزعة التجريبيّة**[4] التي وصلت على يد **ديفد هيوم** إلى أكثر أشكالها أصوليّةً وتطرّفاً. كما نشاهد أنَّ لايبنتس يُعدّ ـ في جميع مواطن نقد العقل البحت ـ واحداً من الشخصيات الدائمة لإحالات إيمانويل كانط. وعلى الرغم من أنّه كان في البداية مولعاً بالنسق الميتافيزيقي لـ لايبنتس، ومن خلال تعاطفه مع اعتقاد أصحاب النزعة العقليّة القائم على إمكانية تفسير العالم على أساس **مبدأ السبب الكافي**[5]، ويكثر من الثناء على النّسق

---

1. Faculty of criticism
2. Power of explanation
3. Rationalism
4. Empiricism
5. Sufficient Reason

الميكانيكي النيوتوني، وكان يسعى إلى حلِّ الخلاف بينهما، فقد تحوّل في أثناء مساره الفلسفي إلى منتقدٍ شديدٍ لـ لايبنتس، محوّلاً وجهة اهتمامه إلى العثور على أسلوبٍ صحيحٍ للميتافيزيقا الفكريّة.

كما قام **ديفد هيوم** من خلال الضربات العنيفة لـ **العلّيّة** بوصفها واحدةً من أهمِّ دعائم المعرفة، قائلاً إنّها مجرّد **عادةٍ ذهنيّةٍ**، وعلى هذا الأساس فسّر المعرفة البشريّة على أساس الفينومينولوجيا. توضيح ذلك أنّ الأساس الذي أذعن به جميع الفلاسفة هو أن هناك علاقة متينة بين العقل **عالم الفهم** والواقع الخارجي. ثم جاء ديفد هيوم ليسخر من هذه العلاقة، إذ يقول أنَّ العالم الخارجي ليست له أيّ وشيجةٍ أو ركيزةٍ في العقل البشري. وقد أحال جميع ما كان يستعمل بناءً على أصل العلّية في تفسير العالم إلى عاداتٍ ذهنيةٍ واستقراءٍ، ولا يمت هذا الأساس بصلة إلى الحقيقة العقليّة، بل يعد آلية من آليات الذهن، ويطلق عليه مصطلح التداعي. وعلى هذا الأساس إذا أمكن لنا العثور على توجهه لمعتقداتنا، نستطيع توجيهها من أفكارنا التجريبيّة وغير العقليّة، وذلك على نحوٍ استقرائيٍّ أيضاً. إنَّ التخبّط من أجل إثبات كليّة شيء لا يعدو أن يكون جهداً يائساً ومستميتاً من العقل، ولن يؤدي إلى نتيجةٍ محصّلةٍ. وعلى الرغم من أنّ هذا الادّعاء من ديفد هيوم قام على أرضيّة عقليّة، فهو في حدّ ذاته استنتاجٌ غير تجريبيٍّ، وعليه لا يعدو أن يكون مجرّد تناقضٍ، بيد أنَّ إظهار تناقضات كلامه يجب أن يتمَّ طرحه والاستدلال عليه ضمن أطروحة فلسفيّة. وقد شكك ايضاً في ضرورة الأحكام الأخلاقية وعموميتها في الحقل الأخلاقي على أساس ما تبناه من معيار أخلاقي يتمثل بالعاطفة. فمسّت الحاجة إلى نقد هيوم نقداً حاسماً وجاداً. لقد صرّح كانط في ***التمهيدات*** صراحةً: إنَّ هيوم كان هو أول من أيقظه من سبات الجزم والحتميّة، ودفع به إلى تغيير رؤيته إلى ما بعد الطبيعة (*proleg,* 10). إنَّ بحث هيوم عن الفهم البشري (١٧٤٨ م) هو الذي تسبب في تخل كانط ورجوعه من النزعة العقليّة.

من هنا قد أدرك كانط ضرورة المسارعة إلى إقامة بناءٍ وصرحٍ جديدٍ للمعرفة. لقد أدّت انتقادات هيوم إلى زعزعة دعائم **معرفة وسلوك الإنسان** بشدّةٍ، وكان لا بدّ من تقديم نسقٍ ومعيارٍ جديدين، من أجل ضمان المعرفة والسلوك البشري ثانية. إنَّ هذا الهاجس قد أدّى

بـ كانط إلى البحث والتنقيب في أسس المعرفة الميتافيزيقيّة. والمعروف أنّ كانط كان يسعى ما بين دعوى النزعة العقلانيّة والنزعة التجريبيّة إلى العثور على طريقٍ وسطٍ، وقد كانت فلسفته الاستعلائيّة على الدوام بصدد تقديم طريقة حلٍّ أفضل. وفي جميع مواطن كتابه قد وضع **ديفد هيوم** و **غوتفريد لايبنتس** نصب عينيه، وسعى من خلال فلسفته النقديّة أو الاستعلائيّة[1] إلى إثبات كيف يمكن أن تكون له اليد الطولى وسط هذه المعركة، في حين أنّ الأنساق الميتافيزيقيّة الفلسفيّة التي كانت منذ العهد الإغريقي تدّعي فهم الواقعيّة والحقيقة، أخذت تبدو مضطربةً ومتهافتةً وكثيرة العقبات.

الأحكام التركيبيّة القبليّة، إمكان ما بعد الطبيعة

إنّ مشروع كانط في كتابه ***نقد العقل المحض*** هو دراسة شرائط إمكان ما بعد الطبيعة. إنّه يشرح ما بعد الطبيعة بوصفها جهداً عقلياً مستقلاً عن التجربة، وقد أعلن عن أنّ هدفه في هذا الكتاب هو اتخاذ قرارٍ بشأن إمكان ذلك أو عدم إمكانه، والبحث عن الجذور، وكذلك تعيين الحدود والثغور (Kant, 1998, Axii). وعلى هذا الأساس فإن الهدف الأول لـ كانط هو التوصّل إلى استنتاج جذور المعرفة الإنسانيّة. وفي هذا الإطار يكون النموذج المعرفي لـ **الكليِّ الضروري** ـ من وجهة نظره ـ قضايا من سنخ العلوم والرياضيات التي هي معرفيّة، وفي الوقت نفسه ليست **تكراريّة أو حشويّة «توتولوجيّة»**. وعليه فإنّ السؤال الرئيس يقول: ما هي خصائص المعرفة الحقيقيّة التي يمكن الاعتماد عليها كما هو الشأن في الرياضيات والعلوم؟ ومن خلال تحليله لأنواع القضايا توصّل كانط إلى أنّ المعرفة العلميّة التي يمكن الاعتماد عليها يجب أن تكون أولاً **تركيبيّة**، وأن تكون ثانياً **قَبْلِيّة** مقدمة على التجربة[2].

لقد عرّف كانط الزمان والمكان بوصفهما من **القوالب الحسيّة** المتقدّمة على جميع معطياتنا الحسيّة. ثمّ يصل الدور إلى التعريف بالمقولات المتقدّمة على الفهم حيث تقع

---

1. Transcendental
2. A priori

ضمن أربع مجموعات ثلاثيّة، فيكون مجموعها إثنتا عشرة مقولةً سابقةً وجوهريةً للفهم. إنّ المعرفة البشريّة هي نتاج نشاط الحسِّ والفهم حيث تعمل صور الشهود الحسّي بالتعاون مع مقولات الفهم على تقديم المعرفة الضروريّة والعامّة. ومن هنا يمكن لنا أن ندرك معنى الثورة الكوبرنيقيّة الكانطيّة في ما يتعلق بعلم المعرفة. توضيح ذلك أنّ كوبرنيق من خلال تقديمه لمنظومة مركزيّة الشمس ـ بدلاً من مركزيّة الأرض في الهيئة البطليميّة ـ قد أحدث تغييراً جذرياً في نظرة الإنسان إلى العالم. وفي ما يتعلق بالمعرفة كان الأمر حتى الآن أنّ الذهن يعرف العالم كما هو، ويمكن إحضار ما يقع خارج الذهن وإدخاله بتمامه إلى الذهن وفهمه. ثم جاء كانط ليحدث تغييراً جذرياً و بقوله أنَّ الذهن في دائرة المعرفة ليس مجرّد منفعلٍ ومتقبّلٍ، بل يؤدّي دوراً حيوياً وفاعلاً في ما يعرفه. فإنّ المعرفة من جهةٍ تنبثق عن الظواهر الزمانيّة ـ المكانيّة التجريبيّة، ومن جهةٍ أخرى تتبلور مع مقولات الفهم القَبْليّة.

الشيء في حدِّ ذاته والظاهر بنفسه

إنّ هذه المسألة تنطوي على نقطةٍ مهمّةٍ أخرى، هي أنَّ لمعرفة الإنسان حدوداً معيّنةً ومؤطرةً بأمورٍ تقع ضمن دائرة الظواهر الزماكانيّة. وبعبارةٍ أخرى: إنّنا لا نمتلك طريقاً يوصلنا إلى دائرة الشيء في نفسه، وأن كل الذي نعرفه هو الظاهرة الزماكانية، مع إلحاق مقولةٍ تناسبها من ناحية الفهم. إنَّ العلاقة بين **الشيء في نفسه** و **الظاهر** تُعدّ واحدةً من أهمِّ المسائل في فلسفة كانط ومن أكثرها تعقيداً في الوقت نفسه. إنّ كانط يرى أنّ الظاهر بالتعاون مع مقولات الفهم يعمل على بلورة المعرفة البشريّة، ويرى أنَّ **الشيء في نفسه** بوصفه مجرّد شرطٍ لتبلور الظاهر لا يمكن مسّه معرفياً. بل يُصرّ كانط حتى على أنّ الأنساق الميتافيزيقيّة عقيمةٌ؛ وذلك لأنّها تفعّل مقولات الفهم دون أيِّ معطى حسي وراء حدود الظواهر الزمانية ـ المكانية. وبعبارةٍ أخرى: إنّ تعارضات العقل المحض ناشئةٌ من هذا الاجتياز والعبور من حدود **الظاهر** إلى **الشيء في نفسه**. وعلى هذا الأساس فإنَّ **الشيء في نفسه** ـ من ناحيةٍ ـ

شرطٌ استعلائيٌّ وملازمٌ للمعرفة، كما لا يمكن ـ من ناحيةٍ أخرى ـ أن نحصل منه على أيِّ معرفةٍ.

من هنا ذهب كانط إلى الادعاء بأنّنا من الآن فصاعداً إذا أردنا تدوين نسق ميتافيزيقي يجب علينا أن نتمسك ونلتزم بهذه النقطة. ومن خلال هذا الفصل كأنّه يعود مرّةً أخرى إلى هذا الاعتقاد الذي يؤمن به أصحاب النزعة العقليّة وهو أنّ العقل يمكنه الوصول إلى الواقع ولكن من خلال الآليّة الخاصّة التي يعمل على تقديم تعريفٍ لها. توضيح ذلك أنّه يقسّم المعرفة إلى قسمين: حسّية وعقليّة. المعرفة الحسيّة تحصل بواسطة قوانا الحسيّة في الزمان والمكان، بينما متعلّق المعرفة العقليّة هو **المعقولات**[1]، الذي يمثل وجود الله ـ في الحد الأدنى ـ أحد نماذجها البارزة. وعلى هذا الأساس فإن **واقعيّة** هاتين المعرفتين منفصلتان عن بعضهما، وإنّ الادعاء الموجود ناشئٌ من الخلط بينهما (Kant, 1990,117). واضح منذ البداية أنّ هذه الإجابة ليست سوى محاولةٍ مستميتةٍ ويائسةٍ، وإنَّ نقطة ضعفها واضحةٌ جداً، فإذا كانت واقعيّة الأمور العقليّة مستقلةً عن الأمور التجريبيّة، ولم تكن للتجربة أيّ صلةٍ في تأييد أو ردّ ذلك، فكيف يمكن في الأساس استنتاج وجود مثل هذه الأعيان أو التأكد من وجودها؟ يضاف إلى ذلك أنّنا لو سلّمنا انفصال واستقلاليّة هاتين المعرفتين عن بعضهما، فما هو المبرر إلى استعمالنا للقوانين العقليّة ـ من قبيل قانون العليّة مثلاً ـ في عالم التجربة؟ كما يفعل ذلك **إسحاق نيوتن**.

معضلات العقل المحض

إنّ العقل بناءً على طبيعته ـ كـ**قوةٍ منفصلةٍ عن الفهم** ـ يجنح نحو الخيال، ويلاحظ المقولات السابقة للفهم كما هي في حدّ ذاتها، ومن هذه الزاوية تظهر مغالطات وتعارضات العقل المحض. إنّ الميتافيزيقا التي تدّعي مثل هذا الأمر تُعدّ من وجهة نظر كانط باطلة وغير ممكنة. يرى أنَّ المعرفة منبثقةٌ عن النشاط المشترك بين الحسِّ والفهم. وعليه فإنَّ

---

1. Intelligible

العينيّة ليست أمراً يكتسب من الخارج، وإنّما هو حصيلة النشاط المشترك بين المحسوسات والأفهام مع المقولات الاستعلائيّة التي تؤدّي إلى تقديم القضايا التركيبيّة المتقدّمة. وعلى هذا الأساس فإنّ أيّ تنظيرٍ دون تدخل الحسّ، سيعرّضنا إلى الاصطدام بتعارضات العقل المحض. إنَّ ما بعد الطبيعة إذا كانت تقدم القضايا التركيبيّة القَبْليّة فحسب، ستكون جديرة بعنوان العلم.

يقوم استدلال كانط على أنّنا في دائرة **الشيء في نفسه** لا نستطيع تفعيل الحسِّ والفهم في وقتٍ واحدٍ. فإمّا أن نتحدث عن الأمر بشكلٍ نظريٍّ دون الاستعانة بالتجربة، أو أن نكتفي بمجرّد المدركات الحسيّة فقط. بيد أنَّ كلتا الحالتين لا توصلنا إلى نتيجةٍ محصّلةٍ؛ إذ إن الشهود الحسي من دون فهمٍ مجرّدٍ هو شعورٌ أعمى فاقدٌ للتعميم والضرورة. كما أنّ الفهم من دون شهودٍ حسيٍّ لن يؤدّي بنا إلى شيءٍ ولن يقدّم لنا أيّ مضمونٍ تركيبيٍّ. وعليه فإنّ افتراض وجود هذه المفاهيم السابقة هو الذي يتحدّث عنه كانط تحت عنوان **الاستعلائيّة**، وهو يعني أنّ هذه المفاهيم إنَّما تقبل الإطلاق على مستوى الظاهر فقط.

آراء محض العقل

ثم ينتقل إيمانويل كانط إلى الحديث عن الله والعالم والنفس بوصفها آراء عقلية محضة، وفي ضوء التحليل ـ الذي سبق له أن ذكره ـ يسعى إلى بيان جدليّة الطرفين في الأدلّة التقليديّة بشأن هذه الأفكار المحضة الثلاثة. وفي ما يتعلق بفكرة **الله** يذهب كانط إلى القول بأنّه قد تمّ ـ بشكل عام ـ إقامة ثلاث طوائفٍ من الأدلة على وجوده، وهي عبارة عن: البراهين الوجوديّة، والأدلّة الكونيّة، والأدلّة الطبيعيّة. يذهب كانط إلى الاعتقاد بأنّ جميع البراهين الوجوديّة تحتوي في داخلها على مغالطةٍ كبرى، وهذه المغالطة هي أنّهم يعتبرون **الوجود** وصفاً إلى جانب سائر الأوصاف الأخرى. وبعبارة أخرى: عندما نتحدّث عن الله القادر المتعال العالم الصانع وما إلى ذلك، لا نستطيع أن نعتبر **الموجود** في عرض هذه الأوصاف أيضاً. وذلك لأن الوجود ليس وصفاً يشبه سائر الأوصاف الأخرى، بل هو يمثل تحقّق تلك الأوصاف. لقد وصف كانط الوجود بأنّه أمرٌ **رابط**، يعمل على مجرد إسناد

الموضوع إلى المحمول في القضية فقط، وليس شأناً محمولياً في البين. وعلى هذا الأساس ينفي وجود أي إمكانيّةٍ توصل العقل النظريِّ إلى الله تعالى.

الأمر اللّامشروط، الكليّة والضرورة في الأخلاق

إن كانط الذي جعل الغاية الأولى من مشروعه النقدي، تعيين حدود العقل ليفتح بذلك فسحةً للدين، يعمل الآن ـ في نقد العقل العملي ـ على إحراز وإثبات فكرة الله، التي كانت تبدو في العقل النظري غير قابلةٍ للإحراز. إنَّ المسألة الرئيسة في فلسفة كانط تكمن في سعيه إلى الحصول على أحكامٍ تتصف بخصوصيتين، وهما: الضرورة والكليّة. كما نشاهد هذا الاهتمام منه في مورد أحكام العقل العملي أيضاً، فهو من خلال تعريف الإنسان بوصفه كائناً عقلانياً يعمل على رفع شأنه الوجودي، ويعتبر الإنسان في هاتين الخصوصيتين رديف الإله، كما ينال في الوقت نفسه **الأمر التنجيزي/ المطلق/ واللّامشروط**[١] الذي يضمن حصول الأحكام الضروريّة والكليّة في دائرة الأخلاق أيضاً. وعلى أساس تحليل كانط يدخل الإنسان ـ في ضوء الأمر التنجيزي/ اللّامشروط ـ ساحة الأمور الذاتيّة، وإنّما على أثر الحكم المرتبط بـ الأمر التنجيزي يستطيع اجتياز حدود الزمان والمكان والوصول إلى دائرة إطلاق الأحكام الأخلاقيّة. ومن خلال هذه المقدّمات يستطيع الآن الحديث عن الهدف والغاية، الضامنة بدورها لاعتبار هذا الأمر التنجيزي أيضاً، ويعرّفها بوصفها خيراً أعلى. إنَّ مفهوم الاستقلال البشري وأصالته في الأخلاق إنّما يتجلّى أولاً في رؤية **جان جاك روسو** بأنّ الإنسان إنّما يصل إلى الكمال في العالم ويغدو فعلياً، إذا أمكنه ـ طبقاً لوجدانه الفطري القائم على الخير ـ أن يقنّن لذاته الحقيقيّة وللآخرين (Rousseau, 1979, 363). وبالعودة إلى ما تقدم ذكره في حقل خصائص عصر التنوير، تنفصل هذه الرؤية عن الرؤية السائدة للتنوير والتي كانت تعتبر الأخلاق أمراً سطحياً لا أساس له من الناحية العقلية. إنّ هذه الرؤية أثَّرت في تفكير كانط إلى حدٍّ كبيرٍ. يرى كانط أنّنا بوصفنا ننتمي إلى

---

1. Categorical Imperative

هذا العالم المحسوس، نكون تابعين لقوانين نيوتن، وبوصفنا ننتمي إلى العالم الروحاني، نكون تابعين **للقوانين الأخلاقيّة**؛ وحتى مع افتراض عدم إمكانيّة ما بعد الطبيعة، يدّعي أن القانون الأخلاقيَّ متأصلٌ بشكلٍ ذاتيٍّ في حالة الإنسان الأخلاقيّة، وإن إثبات ذلك لا يحتاج إلى نظريّةٍ ميتافيزيقيّةٍ. يعتقد بعدم إمكان ترك هذا القانون الأخلاقي المختلّف عن الأرضيّة التجريبيّة للعلوم من دون تدقيقٍ نظريٍّ، وفي هذا الإطار تقع الأخلاق في علاقةٍ وثيقةٍ بالميتافيزيقا، بمعنى أنّه إمّا أن نثبت على نحوٍ إيجابيٍّ أنَّ هناك حقيقةً مغايرةً لحقيقة نيوتن، وإمّا أن نكون قادرين ـ بشكلٍ سلبيٍّ ـ على نفي النظريات الفلسفيّة المستأصلة في مورد هذه الواقعيّة. وهذان يعنيان الفكر الميتافيزيقي في حقل الأخلاق.

النتيجة

خلاصة الكلام أن إيمانويل كانط يدرك جيداً أنّه لا يستطيع أن يتّخذ تجاه الطبيعة موقف المتردّد أو المشكّك أو أن يكون لامبالياً؛ إذ من الواضح عنده جداً أنَّ الإنسان لا يمتلك غير قوى إدراكيّةٍ واحدةٍ، فإذا كان يقوم بتوظيف هذه القوى الإدراكيّة والمعرفيّة في عالم التجربة ويصل بواسطتها إلى النتائج ويحصل على القوانين العامة والضروريّة، سيكون من غير المنطقي القول بأن ذات هذه القوى المعرفيّة والإدراكيّة ستؤدّي بنا في حقل ما بعد الطبيعة إلى الخرافة والأوهام. كما لا يمكن من ناحيةٍ أخرى اتخاذ موقف اللاّمبالاة تجاه ما بعد الطبيعة؛ إذ إنه يقول صراحةً أنّ التفكير في ما بعد الطبيعة يأتي تلبية لحاجة الإنسان الذاتية. إن الإنسان يبحث في الأسئلة الميتافيزيقيّة على نحوٍ طبيعيٍّ ولا يجد مفراً من ذلك. ومن هنا عندما يسأل كانط في ***نقد العقل المحض*** عن إمكان ما بعد الطبيعة، يجب عدم فهم هذا السؤال على أنّه بمعنى **الهليّة البسيطة**، كما هو الحال بالنسبة إلى السؤال القائل: هل يمكن لما بعد الطبيعة أن يوجد أم لا؟ بل يبدو بالالتفات إلى ما تقدم أنَّ كانط يرمي إلى القول بأنَّ علينا في المرّة الأولى أن نضع العقل أمام نفسه، وأن نُخضع القوى المعرفيّة للدراسة بوصفها موضعاً للبحث كي نتمكن من إدراك حدود ما بعد الطبيعة والطريق الصحيح في التفكير الميتافيزيقي. ومن هنا لا يكون تشبيه كانط لما بعد الطبيعة بساحة

الحرب[1] اعتباطياً؛ إذ إن كلَّ هذه النزاعات تمثّل تعبيراً عن الجدل الميتافيزيقي المحتدم في ما بعد الطبيعيات، وتعود بجذورها إلى هذا الجدل. إنّ كانط من خلال الجهد العقلي يسعى مرّة أخرى إلى أخذ مختلف الحقول المعرفيّة للبشر من العلم ليحدّد مكانة الدّين والأخلاق، ويعمل من جهةٍ أخرى على صيانة النماذج العلمية الحديثة والمعطيات البشريّة القيّمة، وينتقد ـ في الوقت نفسه ـ المفكّرين الذين كانوا قد ألهبوا ظهر الدّين بسياطٍ غير علميةٍ، وأن يعمل على إفساح مكانٍ للدين من خلال تحديد دائرة معرفة الفهم. ويمكن القول بحق: إنَّ كانط هو الذي قدّم أوضحَ تصويرٍ لعصر التنوير، وإن لم يدم ذلك طويلاً. وفي الحقيقة إنَّما يمكن فهم الثورة الكوبرنيقيّة لـ كانط في ضوء هذه المسائل، فهو يقول: إنّ نجاح العلوم التجريبيّة يثبت لنا أنّ العلم والمعرفة يجب أن يتطابقا مع الموضوع، ولكن عندما نلعب في ساحة الميتافيزيقا ونشاهد النّزاعات الأبديّة بين مختلف الآراء، نضطر إلى إقامة محكمةٍ لها، وأن نشكك ـ مثل كوبرنيق ـ بفرضياتنا الأوّليّة، وأن نغيّر اتجاه السهم ونسدّد نصله إلى ما بعد الطبيعة ذاتها.

كانط والإبستمولوجيا

عنوان هذا المجلد من المجموعة دراساتٌ نقديةٌ في أعلام الغرب، **كانط والإبستمولوجيا**. تعمل مقالات هذا المجلّد على تقييم ونقد الفرضيات الرئيسة للإبستمولوجيا الكانطية كما وردت في كتاب ***نقل العقل المحض*** عن كثبٍ.

إنّ المقالة الأولى في هذا المجلّد التي تحمل عنوان (**جوهان جورج هامن: ما بعد نقد كانط**) تمحور موضوع البحث فيها حول النقد الذي طرحه هامان على فكر كانط ضمن دراسةٍ تحليليةٍ.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ هامان يُعدّ واحداً من أبرز أعلام الحركة الرّومنسيّة الألمانية، حيث ذكر بعض المؤاخذات على نظريات كانط باعتبار أنّه ضَيَّق نطاق العقل وقلّل من

---

1. Battle ground

شأنه، وقال أنّ غاية ما يمكن إثباته بالقطع واليقين على أساس مشروع كانط النقدي هو تحقّق معرفة الإنسان العاقل بـ «الأنا»؛ فالعقل لا يمتلك أيَّ مخزونٍ فكريٍّ تأريخيٍّ خارجٍ عن نطاق التجربة.

بعد ذلك انتقل البحث إلى النقد الذي دوّنه أبرز المفكرّين الغربيين بعد كانط مثل شوبنهاور ضمن مقالةٍ، عنوانها (**شوبنهاور ناقداً كانط: استحالة معرفة الشيء في ذاته خارج التجربة**).

بادر الباحث كريم مجتهدي في المقالة التي دوّنها تحت عنوان (**هيغل، ناقد فلسفة كانط النقدية**) إلى بيان معالم التيار النقدي الغربي المناهض لكانط، فهيغل برأيه اعتبر العقل محوراً للفهم في فلسفة كانط لكنّه جرّده عن القابليات الذاتية المكنونة فيه، وعلى هذا الأساس قال أنّ العقل الكانطي عبارةٌ عن قابليةٍ إدراكيةٍ فقيرةٍ ومنكوبةٍ.

الباحث الأمريكي كارل أميريكس في مقالته المعنونة (**نقد هيغل لفلسفة كانط النظرية**) قيّم نقد فريدريك هيغل على النقد الكانطي الأوّل، وقال أنّ هيغل ساق ثلاثة آراء نقديةٍ في هذا المضمار، بداعي أنّ كانط وقع في أخطاء معرفيةٍ على صعيد أطروحاته الفكرية حول الأنا وضرورة العلم وكونه أمراً قبليّاً لدى الإنسان.

إنّ المقالة التالية وهي بقلم أحد أبرز المختصين والخبراء في معرفة كانط من المعاصرين، هي بعنوان (**نقد نيقولاي هارتمان لنظريّة المعرفة عند كانط**). حيث عرض كاتب هذه المقالة النقد الصادر عن **نيقولاي هارتمان** على أفكار كانط. يبدأ **هارتمان** ـ شأنه في ذلك شأن كبار المفكرين الميتافيزيقيين في التاريخ ـ بـ **الوجود بما هو وجود،** يرى أن مهمة الفلسفة الخاصة لا تكمن في إقامة صرح الواقعية، كما يمكن اعتبار هذه النتيجة من اللوازم الفكرية لـ كانط. إن مهمة الفلسفة في المقابل تكمن في معرفة مختلف طبقات الواقعية، بيد أن ذهن الإنسان ـ بطبيعة الحال ـ لا ينال إلا جزءاً يسيراً منها، وأما الأجزاء الكبيرة الأخرى فتبقى مظلمةً ومستعصيةً على الفهم. ومن خلال ذلك يورد بعض الانتقادات على النسق الفلسفي الكانطي، ويشكك في حجيّة مدَّعاه في حقل ما بعد الطبيعة، مدافعاً عن مقولة أن الإبستمولوجيا تقوم على الأنطولوجيا دون العكس.

يسعى الدكتور حميد طالب زاده في مقالته تحت عنوان (**نقد النسبة بين الزمان والوعي في فكر كانط**)، إلى بيان أن الزمان يحظى بمكانةٍ خاصّةٍ في فلسفة كانط. إن تغيير هذه المكانة يقع من جهةٍ تحت تأثير تفكير ديفد هيوم وتحليله للمعرفة ومسألة العلية بالتحديد، حيث لا يمكن الحصول على الوعي بمعزلٍ عن الزمان. ومن جهةٍ أخرى يقع تحت تأثير ميكانيك نيوتن. إنه بعد دراسة مفهوم الزمان في تفكير كانط يسعى إلى اصطياد مراده من ذلك في مختلف مواطن ***نقد العقل المحض***. يسعى كاتب هذه المقالة إلى بيان أنّ عبارات كانط تثبت أنّ الكلية والضرورة الحاصلة من القضايا التركيبية القبلية، ليست معياراً للمعرفة فحسب، بل يتعين بها ما نعرفه بعنوان متعلق المعرفة، ولا يمكن ذلك إلا بشرط الزمان. وعلى هذا الأساس فإن الموجودية من وجهة نظر كانط هي عبارةٌ عن الظهور بمظهرٍ من أطوار الزمان.

وأما الشيخ مازن المطوري فيبحث في المقالة الثانية من هذا المجلد عن (**قيمة المعرفة، استطلاعات في الموقف الكانطي**).

إن تحليل **الحمل** في فلسفة كانط يحظى بأهميةٍ بالغةٍ، وذلك لأنه من خلال تحليله الخاص لنوع حمل مفهوم الوجود في القضايا الأنطولوجية، قد سمح لنفسه بالتشكيك في جميع البراهين الأنطولوجية على إثبات وجود الله. وقد عمد السيد حسين موسويان في مقالته بعنوان (**جولةٌ على نظرية صدر المتألهين في باب الحمل ومقارنتها برؤية كانط**) إلى تقييم الفرق بين تحليل **صدر المتألهين** وتحليل كانط في هذه المسألة. تقدّم لنا هذه المقالة شرحاً مختصراً ونافعاً في حقل المعنى التحليلي والتركيبي لـ كانط في تطبيق **الحمل الشائع الصناعي** و **الحمل الأولي الذاتي** في حكمة صدر المتألهين. إن هذا التطبيق يناسب المطلعين على الفلسفة الإسلامية من ناحية فهم مراد كانط بشكلٍ أفضلَ، كما يناسب الانتقادات الواردة في المقالات الآتية والمنبثقة عن موقف الحكمة الإسلامية من أفكار كانط.

يرى الشهيد المطهري أن فلسفة كانط تؤدّي إلى إنكار العلم للواقعية. الأمر الآخر أنها قد عملت على تحديد معرفة الذهن من غير وجهِ حقٍّ. يتناول رضا تفتيان ورزنه في المقالة

التالية من هذا الكتاب رأي الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري في **(حقل الثورة الكوبرنيقية الكانطية في الإبستمولوجيا)**. أمّا النقد الآخر الذي يوجهه الشيخ المطهري فهو أن الثورة الكوبرنيقية الكانطية لم تؤدِّ إلى عدم استحكام أسس العلوم فحسب، بل شككت بها من الأساس.

وأما مسعود أميد فيسعى ـ في مقالته تحت عنوان (**قراءةٌ في نقد إبستمولوجيا كانط من منظار الأستاذ مرتضى مطهّري**) ـ إلى بحث رؤية الشهيد المطهري إلى فلسفة كانط النظرية عبر ثلاث قنواتٍ، وهي: **حصول العلم**، و **حدود العلم**، و **قيمة العلم** في علم المعرفة والإبستمولوجيا. وقد عمد كاتب هذه المقالة إلى تبويب رؤية الشهيد المطهري على النحو الآتي:

أوّلاً: إن النزعة الفطرية عند كانط لا تستطيع توجيه مسألة حصول العلم بشكل جَيّدٍ.

وثانياً: إن كانط بدوره مبتلًى بالمثالية المعرفية، كما أنه أسير المثالية الأنطولوجية أيضاً.

ونتيجة هاتين المسألتين ليست سوى السقوط في التشكيك والنسبانية والذاتانية.

وأما عبد الله نصري فيضع في المقالة التالية بعنوان: (**دراسة مقارنة بين مقولات إيمانويل كانط ونظرية الأستاذ مرتضى مطهري في المعقولات الفلسفية الثانوية**)، يضع المقولات الكانطيةَ في مقارنةٍ تطبيقيةٍ مع تبويب الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري، ضمن المعقولات الفلسفية الثانوية. يرى الأستاذ المطهري أن طريقة بيان كانط لمقولات الفهم تحكم في نهاية المطاف بفطريتها (يرى الأستاذ المطهري أن الأمر السابق عند كانط هو أمرٌ فطريٌّ)، ويقطع العلاقة المباشرة بين الذهن والعالم الخارجي، وبدلاً من المثالية المعرفية ينتهي به المطاف إلى الواقعية. يدعي الكاتب طبقاً لفهم الأستاذ المطهري أن مقولات كانط تؤدي دور المعقولات الفلسفية الثانوية في ثقافة الفلسفة الإسلامية. إن مشكلة إيمانويل كانط ـ من وجهة نظر الأستاذ المطهري ـ تكمن في أنه قام بتعريف هذه المقولات بوصفها المتقدم، وهي الكامنة في وجود الإنسان على نحو فطريّ، وحيث هي كذلك تكون الضرورة والكلية التي تسجل حضورها بناءً على نشاط المقولات في الفضاء التأليفي

والمعرفي، مثاليةً ـ في المعنى المنقطع عن الخارج ـ ولا تلبي الواقعية المنشودة في المعرفة البشرية أبداً.

وأما المقالة الأخرى، والتي تحت عنوانها (**نقد نظرية كانط في معرفة العلوم**)، بقلم: علي عابدي شاهرودي وهو من أبرز أساتذة حقل معرفة الغرب في الحوزة العلمية والجامعة، فقد عمد فيها كاتبُها ـ بعد بيان أن فلسفة كانط تقوم على بعض الأصول الموضوعة والقضايا التي هي من قبيل المصادرة على المطلوب ـ إلى نقد نظرية كانط في حقل المعرفة، والعمل على مواجهة فرضياته.

يعمل **إيفا شابر** في مقالته تحت عنوان (**الذاتي «النومين» الكانطي بصفته تصوُّراً فلسفيّاً**) بشكلٍ مباشرٍ على تحليل ومناقشة ماهية **الشيء في نفسه** الكانطي. وبعبارةٍ أخرىَ: إن هذه المقالة تجيب عن السؤال القائل: ما هي ماهية **الشيء في نفسه** بناءً على الدور الذي يؤديه في فلسفة كانط؟ يدافع كاتب المقالة عن فكرة أنّ **الشيء في نفسه** الكانطي هو عبارةٌ عن بناءٍ ذهنيٍّ فلسفيٍّ[1]، ولكنه في الوقت نفسه بناءٌ تطبيقيٌّ ونافعٌ. وفي الحقيقة يرى كاتب هذه المقالة أنَّ إنتاج هذه الأبنية وتوظيفها في مسار العلوم يعدّ أمراً شائعاً وينطوي على فائدةٍ واضحةٍ.

وأما إسماعيل سعادتي خمسة فيعمد في مقالته تحت عنوان: (**الحيثية المعرفية للقوّة الخيالية في نقد كانط الأول: تقييمٌ من وجهةِ نظرٍ صدرائيةٍ**) إلى بحث قسم (**الاستنتاج الاستعلائي**) لـ كانط في ***نقد العقل المحض***. ويسعى ـ من خلال الاستناد إلى الفلسفة الصدرائية ـ إلى إظهار الإشكال الموجود ضمن المؤلفات الثلاثة، وهي: الفهم أو الإدراك[2]، إعادة الإنتاج[3]، وإعادة المعرفة[4] عند كانط، ويبحث عن آلية كل واحدٍ منها في الحكمة المتعالية عند صدر المتألهين. يرى الكاتب أن الإشكال الرئيس على كانط في قسم

---

1 .Philosophical fiction

2. Apprehension

3. Reproduction

4. Recognition

الاستنتاج الاستعلائي هو أنه بناءً على مقدماته الفلسفية، على الرغم من قوله بأن قوّة الخيال هي المسؤولة عن التأليف، ولكنه لا يستطيع الحديث عن إدراك هذا التأليف، لأن لقوّة الخيال دوراً استعلائيّاً، وبذلك تكون مقدَّمةً على أيِّ نوعٍ من أنواع الوعي والمعرفة.

أما المقالة التالية في هذا المجلّد فعنوانها (**دراسةٌ نقديةٌ حول المثالية المتعالية عند كانط**)، بقلم: إسماعيل سعادتي خمسة. يسعى الكاتب في هذه المقالة إلى إثبات أن معنى (**الشيء**) و(**الموضوع**) في فلسفة كانط، وفي نسبتهما إلى الفلسفات السابقة عليه قد اكتسبا معنىً مختلفاً، بمعنى أن كانط في نهاية المطاف يصرّح بأن الشيء ومتعلق المعرفة ليس تجريبيّاً بل هو استعلائيٌّ ومرتبطٌ بالذهن. وفي ضوء هذه المسألة تكتسب العينية بدورها عند كانط معنىً جديداً، ويتحوّل معناها من مطابقة الذهن والخارج إلى تطابقٍ داخلَ الذهن بل وبين الأذهان. وقد بين الكاتب بالاستناد إلى فلسفة صدر المتألهين وطرح ثنائية العلم الحضوري والعلم الحصولي، كيف أن كانط لم يلتزم بمقدمات فلسفته الاستعلائية.

وأما مهدي دهباشي فيعمل في مقالته ـ بعنوان: (**العلاقة بين الصور المادية والصور العلمية في نظرية المعرفة عند ملا صدرا وكانط**) ـ على دراسة وتقييم الارتباط بين الذهن والخارج في فلسفة كانط وصدر المتألهين. يشير الكاتب في هذه المقالة إلى الإمكانية التي يمكن للحكمة المتعالية لصدر المتألهين ـ وأصالة الوجود بوصفها أساساً لهذه الحكمة ـ أن توفرها لنا للحديث عن وحدة الصور العلمية والشيء الخارجي، حيث تقع في مستويين من الوجود.

وفي ختام هذا المجلد تمت إضافة وترجمة لحوارٍ مع الدكتور حسين الغفاري ـ عضو اللجنة العلمية في الفلسفة من جامعة طهران ـ في حقل مختلف الأبواب الفكرية.

نأمل أن تسهم هذه المقالات المتنوّعة في هذا المجلّد في تقديم صورةٍ نقديةٍ صحيحةٍ لـ إيمانويل كانط.

التحرير

جوهان جورج هامن: ما بعد نقد كانط[1]

و. م. الكسندر

يتمحور موضوع البحث في هذه المقالة حول النقد الذي ساقه يوهان جورج هامان على نظريات إيمانويل كانط، وكما نعلم فقد أراد من طرح نظرية الأحكام التركيبية القبلية إثبات وجود معرفةٍ قطعيةٍ لدى الإنسان، فالإدراك الحسّي برأيه غير مؤهّلٍ مطلقاً لأن يُتّخذ كوسيلةٍ معتمدةٍ في هذا المضمار، إذ إنّ التصوّرات الحاصلة من المشاهدة الحسّية والتي تعكس واقع الزمان والمكان لها دورٌ أساسي في ترسيخ المعرفة لدى الإنسان.

النقد الذي طرحه هامان بهذا الخصوص هو أنّ كانط، ضمن مساعيه التي أراد منها تحديد السبيل الناجع في كسب معرفة يقينية، قد وصل إلى إحياء المثالية الأفلاطونية والديكارتية ما يعني أنّ ثمرة مشروعه الفكري في نهاية المطاف هي كسب الأنا معرفةً يقينيةً بذاتها لا بتجربتها في عالم الواقع.

وأكّد على أنّ المؤاخذة الأساسية التي تُطرح على كانط هي عدم التفاته إلى عجزنا عن فهم واقع العقل على ضوء الأنا الذاتية وفي منأىً عن الواقع التأريخي للتجربة؛ ويمكن تلخيص نقده في النقطتين التاليتين:

١. عدم صواب تقسيم المعرفة إلى تجريبيةٍ وعقليةٍ محضةٍ، فهذا التقسيم خارجٌ عن قابلية العقل.
٢. استحالة التقسيم المذكور في النقطة أعلاه، إذ ليس هناك أيّ دليلٍ على إمكانية تحقّقها على أرض الواقع.

هاتان النقطتان هما المحوران الأساسيان في هذه المقالة، حيث تمّ على أساسهما بيان نقد يوهان جورج هامان على مشروع كانط النقدي.

التحرير

******

١. المصدر:

Johann Georg Hamann: **Metacritic of Kant**, Author(s): W. M. Alexander, ***Journal of the History of Ideas***, Vol. 27, No. 1 (Jan. - Mar., 1966), pp. 137-144.

تعريب: طارق عسيلي

توجد انتقادات **هامن**[1] لإيمانويل كانط (بوصفه الفيلسوف «النقدي» بعد عام ١٧٨١) في رسائلَ موجّهةٍ لأصدقاء هامن وفي مقالتيْين قصيرتيْن حول ***نقد العقل المحض***. المقالة الأولى، وهي مراجعة كتابٍ، أُنجزت في الوقت الذي ظهر فيه ***نقد العقل المحض*** في تموز ١٧٨١ . فقد تلقّى هامن الصفحات الأولى من كتاب كانط في تجربته الطباعية من **هارتكنوخ**[2] ناشر كتبه وناشر كتب كانط، في شهر نيسان. أمّا المقالة الثانية فقد سمّاها **هامن**[3] ميتا نقد محوضة العقل (١٧٨٤). مستفيداً من عبارة «ميتافيزيقا» التي كانت الاسم الذي أُطلق على كتاب أرسطو الذي أعقب الفيزيقا، وقد قصد هامن أن يكون النقد الذي أعقب النقد [***نقد العقل المحض*** / العملي].

نتج النقد الذي وجّه لفلسفة كانط عن الاحترام الكبير من جانب هامن. فعندما ظهر ***نقد العقل المحض*** كان هامن يعمل على ترجمة كتاب دايفد هيوم حوارات حول الدين الطبيعي الذي أراد أن يلحقه بنقدٍ لهيوم. وعندما نشر كتاب كانط اتضح لهامن أن الخصم لم يعد هيوم، فصرف النظر عن استكمال المشروع. وعلى الرغم من أهمية التأثير «الخفي» لنقد هامن، إلا أن تقييم نقد هامن لكانط لم يكن قد اكتمل بعدُ بالشكل المطلوب – وبشكلٍ عامٍّ لأن هذه المهمة تتوقف على الفهم الشامل لفكر هامن الذي لا يمكن أن يوفر إلا من خلال بحث هامن الحديث.

كانت مشكلةُ كانط هي التخلّصَ من بعض نتائج هيوم عندما كان يراقب المبدأ الذي صاغه التراث التجريبي بأن الإضافات الأصيلة للمعرفة البشرية (أي تلك التي تتجسّد في الأحكام التوليفية)[4] تتوقّف على البديهيات الحسية[5]. لكن العقل لا يجب أن ينحل إلى

1 .Hamann

2. Hartknoch

3. Metacritique of the Purism of the Reason

4. Cf. Kant, 7-8. (Reference is to the Critique of Pure Reason, First Edition of 1781. Since this paginationi, s given in the marginso f the Akademie-Ausgabe [V ols. IV and III] and in a standard English transaction such as Norman Kemp Smith's [London, 2nd edition 1933, reprinted 1953], a simple and practicable method of reference both to the original and to translations is at hand.)

5. Kant, 15.

انطباعاتٍ حسيةٍ مؤقَّتةٍ حتى يسلم من التشظي الكامل من خلال «الطبيعة» أو «العادة» فقط. لقد كان المثل الأعلى قبل كانط هو المثل الأعلى المتمثّل باليقين الديكارتي.[١] أما الطريق للوصول إلى هذه الغاية، فهي عبر تبيين كيف تكون المعرفة التركيبية القبلية (أي الضرورية والكلية)، ممكنةً.[٢]

يجب أن يبرهن العقل الفلسفي أنه ينطلق من أساسٍ متينٍ.[٣] وهذا ما يمكن فعله من خلال الحد من ادعاءاته. فقد تكون مجموعةٌ من المعارف التركيبية القبلية ممكنةً إذا لم يزعم العقل (١) معرفة الحقيقة بذاتها (الموضوع)،[٤] (٢) وزعم أنه لا يعرف غير القوالب والمبادئ الحاصلة للذات العارفة.[٥]

وللوصول إلى هذا اليقين، يجب استئصال كل المساهمات التجريبية، فالتجربة لا يمكن أن تمنح اليقين المرغوب. إن قالبي الحدس الحسي، المكان والزمان، اللذين يبدوان أنهما كل ما بقي مما صدر عن التجربة، يمكن في الحقيقة أن ينسبا إلى الذات العارفة.[٦] أمّا التمثلات التي تشتمل على إحساسٍ - وبالتالي على تجربةٍ - فهي تمثلاتٌ تجريبيةٌ. ومن جهةٍ أخرىَ، فإن جميع التمثلات **خالصة** «ليس فيها ما ينتمي إلى الحس»[٧]. فمحتوى الظاهرة معطىً لنا من خلال التجربة الما بعدية[٨] (أي عن طريق الحس)، لكن القالب يكمن قبليّاً في العقل، كالقوالب الحسية ومفاهيم ملكة الفهم.[٩]

1. Kant, xv.
2. See Kant, 38-39.
3. Kant, 3.
4. Kant, 49.
5. Kant, xx, 11-13.
6. Kant, 48-49.
7. Kant, 20.
8. a posteriori
9. Kant, 20-22.

وهكذا يمكن أن تتحقق القسمة الثنائية الحاصرة بين ما هو تجريبيٌّ وما هو خالصٌ، بين التجربة وقوالب المعرفة. القسمة الثنائية ليست مجرد قسمةٍ بين التجربة وأشكالها (المتمثلة بالرياضيات والمنطق)، بل هي قسمةٌ بين معرفة محتوى التجربة (الظواهر) ومعرفة القوالب والمبادئ الحاصلة للذات العارفة. لا بُدَّ من الإشارة إلى أنّ القاعدة التجريبية تلحظ أن تجاوز التجربة غيرُ ممكنٍ، لأن في هذه المعرفة «الترنسندنتالية» لا يمكن استكشاف إلا الفرضيات السابقة للتجربة، التي ينبغي افتراضها بالنسبة للذات الترنسندنتالية.[١] غير أن معرفة الذات هذه، هي المعرفة الخالصة الوحيدة (أي: القبلية، الضرورية، والكلية) التي يمكن للعقل «النظري» أن يحصل عليها، أمّا المبادئ الصورية الأخرى فهي متاحةٌ للعقل «العملي» كإلزاماتٍ أخلاقيةٍ.

هذا كلُّه، بالنسبة لهامن، يمكّن فقط من إحياء المثال الأعلى الأفلاطوني والديكارتي القديم حيث إن للذات العارفة يقيناً بذاتها أكثر من تجربتها - بالتعبير اللاهوتي، حيث تكون ذات الإنسان متأكدةً من طبيعتها أكثر مما هي متأكدةٌ من أفعال الخلاص الإلهي في التجربة التاريخية.

لكن بالنسبة لهامن، هذه القسمة الثنائية - بأسسها الابستيمولوجية - لا يمكن الدفاع عنها. والمشكلة بين كانط وهامن هي هذه القسمة الثنائية. فهل يمكن أن نفهم عقلاً خالصاً من كلِّ تجربةٍ؟ يرغب هامن في صياغة السؤال بعباراتٍ كانطيةٍ:

ومع ذلك ما زال القرار بالنسبة لإمكان أو استحالة الميتافيزيقا متوقِّفاً على السؤال المتعدد الجوانب والذي لا يتوقف: «كم وماذا يمكن للفاهمة والعقل أن يعرفا باستقلالٍ عن التجربة؟» وما هو الكم الذي يجب أن آمل تحقيقه باستعمال العقل إذا حُرمت من موادّ التجربة ومساعدتها؟[٢]

وجواب كانط هو: الحدسيات المحضة، والمفاهيم المحضة، والمبادئ المحضة - هي مسلَّماتُ كلِّ تجربةٍ، أيْ: «مخزون كل ما نملكه عن طريق العقل المحض».

---

1. Kant, 106-107

2. Johann Georg Hamann, ***Werke*** (Nadler-edition), III, 277.

أما جواب هامن فهو: لا شيء! إذ لا يجب تحدّي الحالة التي أعطاها كانط للقوالب للمكان والزمان الحدسية فحسب، بل يجب فضح ادّعاءات الذات العارفة التي يرتكز يقينها على ما «ينتجه عقلها من ذاته» وإخضاعها للمساءلة. وبناءً على هذا، فقد وجّه هامن مجموعتين من الاعتراضات على كانط:

١ . يتبنّى هامن الموقف القائل أنّ القسمة الثنائية المفترضة بين التجربة والعقل المحض تدفع العقل إلى المبالغة في تقييم يقينياته الشكلية وإلى جعل هذا النوع من «المعرفة» معياراً ونموذجاً لكل المعارف. لقد أُعطِيت الذاتُ العارفةُ سلطةً مستقلَّةً.

٢ . ثانياً، يرى هامن أن هذه القسمة الثنائية مستحيلةٌ فعلاً، أو على الأقل لا يمكن البرهنة عليها.

سنعالج هذه الاعتراضات في وقتها، مع أنها مذكورةٌ في التعليق التالي لهامن بترتيبٍ معكوسٍ:

إن إمكان المعرفة الإنسانية بموضوعات التجربة خارجَ كلِّ تجربةٍ وقبلها، وبعد هذا، إمكان الحدس الحسي قبل كلِّ إدراكٍ للموضوع، يندرج ضمن الأسرار الخفية، التي ما زالت مهمةُ حلها منوطةً بالفيلسوف. إنّ شكل ومضمون مبدأ العناصر والمنهج الترنسندنتالية يرتكزان على هذه الاستحالة المزدوجة وعلى التمييز الإجباري بين الأحكام التحليلية والأحكام التركيبية؛ فإلى جانب التمييز الصحيح بين العقل بوصفه موضوعاً أو مصدراً أو بوصفه طريقاً للمعرفة، ما زال هناك تمييزٌ أكثرُ دّقةً، وأكثرُ شموليّةً، وأكثرُ صفاءً، بسبب أن العقل يشكّل ركيزةً لكل الموضوعات، والمصادر، وطرق المعرفة، وهو بذاته ليس واحداً منها، وبالتالي، لا يحتاج إلى مفهومٍ تجريبيٍّ أو جماليٍّ أو منطقيٍّ أو استطراديٍّ، لكنه لا يتشكّل إلا في الظروف الذاتية التي يمكن فيها اعتبار كلِّ شيء، وبعض الأشياء، ولا شيء موضوعاً ومصدراً أو طريقةً في المعرفة، وكما يمكن لكلٍّ من الحدّ الأقصى اللامتناهي والحد الأدنى، أن يُعطى، أو إذا اقتضت الحاجة أن يُؤخذ كحدس مباشر.[1]

---

1. Hamann, III, 283-284.

نقد هامان لازدواجية العقل والحسّ لدى إيمانوئيل كانط (١) أهمية اليقين الصوري

يُسجّل الاعتراض الأول على ميل كانط للمبالغة في تقدير القوالب الذاتية. وإن كانت اعتراضاتُ هامن على كانط اعتراضات فلسفيةً، إلا أنها لاهوتيةُ الدوافع. وعلى الرغم من هذا، فما هي الفائدة التي يمكن أن يجنيَها رجلُ دينٍ من إبستمولوجيا مبهمةٍ مثل إبستمولوجيا كانط؟ الصلة ليست مباشرةً ولا واضحةً. المسيحية البروتستانتية لم تكن موجودة في المنزلِ نفسِه الذي وجدت فيه الفلسفة الكانطية فحسب، بل زعمت أن الولد من أبنائها. فلماذا إذاً، رأى هامن أن ***نقد العقل المحض*** هذا يحوي في طيّاته لاهوتاً لا يمكن أن يكون إلا منافساً للإيمان المسيحي؟

وعلينا أن نتذكر أن هامن، الذي يبحث عن أسس ومضامين الفلسفة، لا يهتم بالانطباعات السطحية أو الأخطاء المنطقية الصغيرة إلا نادراً. غير أن ما يراه هامن في خطرٍ هما مفهوم الإنسان ومعيار المعرفة، اللذان يزيد بهما الإيمان المسيحي غموضاً لا وضوحاً، فمفهوم كانط للإنسان يشير إلى إحياء الإنسان الأفلاطوني (رغم أنه مقيّدٌ جدّاً ومحدودٌ) الذي تُشكِّل **الذات الترنسندنتالية** وجودَه الجوهريَّ، والخالدَ، «الضروريَّ» والمتجاوزَ للتجربة. يتضمّن مفهوم المعرفة عند كانط أولوية عصمة القوالب رغم أن المعرفة التاريخية (التي يعرف الله من خلالها بالتجسد) لا يمكن أن تتلاءم بسهولةٍ مع وضعٍ معياريٍّ وأصيلٍ.

يمكن تحقيق المثال الأعلى لليقين المطلق من خلال إفراغ القوالب من كل المحتويات. هذا هو **المنهج الديكارتي** القديم الذي تعتبر فيه الشكوكية - وإيلاء القيمة الثانوية للمضمون – الجسر المؤدّي إلى اليقين. لم يناقش هامن في أن شكلانيات كانط أنتجت «يقينيات» مطلقةً أكثر مما ناقش نتائجَ شكوكيّةً هيوم. هذا هو الهدف الذي يصل إليه العقل إذا بدأ بوضع هذا الهدف في العقل. إن ما يشكك فيه هامن هو القيمة التي أعطيت لهذا النوع من «المعرفة». فالمشكلة المتصلة بكل الشكلانيات هو أنّ في صيغة

الوجود هذه يكون العقل «الأنف المصنوع من الشمع» الذي يمكن أن يُوجّه في أيٍّ اتجاهٍ «وفقاً للطراز المعاصر».

خارج الكلمات والشروحات لا يمكن لأحدٍ أن ينتج أكثر أو أقل مما يريد أن يضع أو ما وضع فيها.[١]

ما يزودنا به كانط هو الظواهر غير المحددة التي تستمر الذات العارفة في تحديدها فعلاً. فالشكوكية لازمٌ ضروريٌّ لهذه الذاتية: لأن الموضوع الحقيقي لهذه الذات العارفة ليس معروفاً. من هنا يرى هامن صلةً وثيقةً بين المثالية والشكوكية:

أرى أوّلاً وقبل كل شيءٍ أن الشكوكية الجديدة مدينةٌ بشكلٍ غيرِ محدودٍ للمثالية القديمة أكثر مما بدا في الماضي ... وأنّ هيوم بدون بركلي ما كان ليحصل على عنوان «الفيلسوف العظيم» الذي أوصله إليه **النقد**، وهذا عرفانٌ منسجمٌ بالجميل.[٢]

يُقرّ كل من كانط وهامن بمبدأ «الخطيئة الأصلية» التي ارتكبها العقل. فبالنسبة لكانط إنها مشكلة الديالكيك الترنسندنتالي. تشير فكرة الديالكتيك في أبسط أشكالها إلى نشوة العقل بـ «تقدمه» فور تركه لعالم التجربة. كما يعبّر كانط: «إن جاذبية انتشار معرفتنا عظيمةٌ لدرجة أنّ شيئاً لا يرقى إلى مستوى التناقض المباشر الكافي لإيقاف مسارنا...»[٣]. أدرك كانط – وهذا ما يراه هامن – بأن العقل يخرج عن السيطرة عندما يتحرر من التجربة:

لكن لأن الصفاء الشكلي، الذي لا موضوع له ولا مضمون، لا بدّ أن ينحل و«بإتقانٍ» إلى رياءٍ، فالمقصد من الديالكتيك الترنسندنتالي في الحقيقة هو تفسير هذا الانحراف الأصيل غير المعترف به والذي لا يمكن علاجه باعتباره عورةَ [«الأجزاء الفاضحة»] العقل المحض...[٤]

---

1. ***Letter of Hamann to Scheffner***, 11 February 1785.

2. Hamann, III, 283.

3. ***Kant***, 4 (translated by Norman Kemp Smith).

4. Hamann, III, 278-279.

ما لم يدركه كانط بعد هو كيف تنطبق ملاحظته على شكلانية **نقده**. فقد أخفق كانط في رؤية أن العقل أيضاً يُفلت من عقاله عندما يتحرر من محتوىً محدّدٍ؛ اللغة هي من طبيعةٍ يمكن أن تزيد من قدرة العقل على إنجاز حيلٍ من غير حدودٍ تقريباً. يناقش هامن مشكلة هذه «الخطيئة الأصلية» في أكثر أشكالها تعقيداً - أي: ارتكازها على «وهمٍ» - على أسسٍ لغويةٍ. سنرجع الآن إلى هذه المشكلة.

نقد هامان لازدواجية العقل والحسّ لدى إيمانوئيل كانط (2) غير ممكنٍ ولا مجال للدفاع عنه

هاجم هامن شكلانية كانط وشكوكيته. لكن هل يعتقد أن بمقدوره أيضاً أن يدحض كانط بصورةٍ نهائيةٍ من خلال اللّجوء إلى اللغة؟ حتى لو لم يعرف المرء الحقائق، فإنّ الفرض سيكون خلافاً لهذا، فلو تذكّرنا أن هامن رغب بتركيز فكره على التجربة (لذلك سيكون لبراهينه قوة التجربة فقط) وبالتالي سيبدو شاكّاً بالتفنيدات القبلية التي لا تقبل الجدل.

مع ذلك كان يُعتقد أن هامن كان يحاول البرهنة على شيءٍ كهذا: اللغة هي الحامل (DEIPARA «أم الله») لعقلنا. فكل القدرة على التفكير ترتكز على اللغة. ثانياً، اللغة هي التذكار والشاهد على التجربة الحسية. وبالتالي، يمكننا بمجرد الإشارة إلى اللغة - كما يسير التفسير المعتاد - أن نثبت بطلان إمكان حصول كانط على المعرفة باستقلالٍ عن التجربة الحسية.

يقع مفسرو هامن بشكلٍ متكررٍ في خطأ المبالغة بتبسيط أفكار كانط. وهذا ما وقع فيه هامن نفسه.

صحيحٌ أنّ هامن كان يعتقد بأن اللغة كانت مفتاحاً للأخطاء التي وقع فيها ***نقد العقل المحض***:

لو كنت بمستوى **ديموسثينس** [1] في البلاغة، لقلت بضرورة عدم تكرار الفكرة الواحدة أكثر من ثلاث مرات: العقل هو اللغة، الكلمة logos. فأنا أقضم هذا العظم النخاعي وعليه سوف أقضم نفسي حتى الموت. وبالنسبة لي، ما زال فوق هذا العمق ظلامٌ دائمٌ؛ ما زلت أنتظر ملاكاً **أبوكالبتيكيّاً** [2] يحمل مفتاح هذا الجحيم. [3]

يقول في نهاية **ما بعد نقد محوضة العقل** [4]

> **ما «ميتا تحجبه»** [5] **الفلسفة الترانسندنتالية، عبّرت عنه للقارئ غير المتمعّن من خلال الإشارة إلى قداسة اللغة: أحرف عناصرها وروح توظيفها، وتركت لكلِّ واحدٍ أن يفتح القبضة المكوّرة ويحولها إلى يدٍ منبسطةٍ.** [6]

يمُدنا هامن ببعض المساعدة في فتح قبضته. فلنتأكّدْ إذا كانت المسألة حيةً في الذهن.

أراد كانط الإفلات من مخاطر التجربة والحصول على مجموعةٍ من المعارف اليقينية بالتأكيد. وتُبيِنْ أنّ هذا اليقين لا يمكن أن يحصل إلّا للذات العارفة، بالتحديد للقوالب التي يجب أن تفكر من خلالها بالضرورة. لكن كانط يدرك أن العقل مضطرٌّ للتفكير ضمن قالِبَي الزمان والمكان. أليست هذه الحدسياتُ هي آخرَ صلةٍ بالتجربة التي تفسد المشروع بأكمله؟ لا. لأن قوالب المكان والزمان لا تتوقف على التجربة بل يجب أن تُنسب للذات العارفة. وهكذا، وفقاً لكانط، يكون «الحدس الخالص» الخالي من التجربة ممكناً. المسألة ليست إذا ما كان فصل الحس عن الفاهمة ممكناً – كما يعرض هامن بشكلٍ غيرِ دقيقٍ المسألة في أماكنَ عديدةٍ – لكن مدّعى كانط هو أنّ «التجربة الحسية» يمكن أن تنفصل عن «الحس» و«الفاهمة». يتبينّ من رسالة هامن لجاكوبي في ٢٧ نيسان من عام ١٧٨٧ أنه رأى أن هذه هي المشكلة الحقيقية:

---

1. Demosthenes

2. apocalyptic

3. ***Letter of Hamann to Herder***, 6-10 August 1784.

4. Metacritique of the Purism of the Reason .

5. meta-obscures

6. Hamann, III, 289.

في الطبيعة الإنسانية يمكن أن تفصل التجربة الحسية قليلاً عن العقل كما يفصل العقل عن الحس.

يعترف كانط بأن «لا عقل بدونِ حواسَّ». لكن كانط ينكر بأن «لا عقل بدون تجربةٍ». يمكن أن تتضح المشكلة بين كانط وهامن أكثر من خلال التحقيق في تصوّر مفهوم السببية.

أ. لم يكن كانط راضياً عن حالة اللايقين التي ترك هيوم فيها مقولة السببية، لذلك أراد أن يبرهن أن هذه المقولة الأساسية للعلوم كانت خارج إطار الشك.

ب. إذا عتبرت المقولة وصفاً للعالم الموضوعي، إذاً لا تُوجد طريقةٌ لتحاشي اعتراض هيوم القائل أنّ ما نسميه سببيةً لا يمكن أن نبرهن على أنّه ليس أكثرَ من سلسلةٍ من الانطباعات التي يحصل فيها ربطٌ دائمٌ لكن لا يُعرف بأنّه ضروريٌّ، نظراً لأن (أ) العالم الموضوعي يعرف من خلال الانطباعات الحسية و(ب) إنّ هذه الانطباعات مسألةٌ تجريبيةٌ قابلةٌ للخطأ.

ج. لكن إذا اعتبرت مقولة السببية مجرَّد شرطٍ للعقل الذاتي، إذاً يمكن اجتناب شرط الانطباعات الحسية القابلة للخطأ.

د. إذاً ما هو الوضع أو الأساس الذي يمكن أن يكون للسببية؟ ترتكز السببية على مبدأٍ تركيبيٍّ؛ بتعبيرٍ آخرَ، إنّ إضافة مفهوم السبب إلى مفهوم الحدث المفترض (أثر) ينطوي على حكمٍ توليفيٍّ. هذا فقط، لا الاستنتاج من التجارب، هو ما يمكن أن يمنح السببيةَ رتبةَ الضرورة.

هـ. هذه الحركة التوليفية (إضافةً مفهومٍ إلى آخرَ) ترتكز على الحدس الحسي، بقوالبه المكانية والزمانية.

و. يمكن أن يكون هذا الحدس الحسي تجريبيّاً أو محضاً. فإذا كان تجريبيّاً (إذا انطوى على تجربة)، إذاً تكون نتائج هيوم محتومةً. أمّا إذا كان هذا الحدس خالصاً، فإن مبدأ التراث التجريبي – أيْ أنّ المعرفة لا تكون ممكنةً إلاّ على أساس الحدس الحسي - الذي لم يرد كانط إنكاره، وإثبات السببية بشكلٍ مستقلٍّ عن التجربة المعرضة للخطأ، يمكن ملاحظته.

ز. غير أن الواضح أن المسألة كلها تتعلق بالتمييز بين ما هو تجريبيٌّ وما هو محضٌ. فإذا كان الحدس الحسي المحض مستحيلاً، إذاً يكون البرهان على تفسير كانط غيرَ تامٍّ.

ح. بالتالي هل يمكن للحدس الحسي (أي الحدس المحدَّد من خلال قوالب الزمان والمكان) أن يكون خالصاً (أي خالياً من التجربة)؟ أليس هذا كعب أخيل[١] برهان السببية باعتباره مفهوماً محضاً، أليست قوالب الزمان والمكان مؤشّراً على إقحام التجربة الحسية القابلة للخطأ في هذه النقطة، في نفس بنية «التوليفة المحضة» لـ «تعدد الحدس المحض» هذا؟

ط. يقول كانط، لا، المكان والزمان هما قالبان للذات العارفة، وليسا مؤشّران تجريبيّان.

ي. ومع ذلك، وعلى الرغم من أن محتويات الذهن هي حدسياتٌ حسيةٌ (هذا العنصر في التراث التجريبي الذي لم يرد كانط إنكاره) فإن بعض الحدسيات الحسية خاليةٌ من التجربة القابلة للخطأ (إذا أُقِرَّ بموقف كانط المتعلق بالمكان والزمان). هذا هو أساس مفهوم السببية. إذا كان الحدس الخالص (غير التجريبي) ممكناً، إذاً يمكن أن تعطى السببية أساساً قبليّاً (لكن للذات العارفة فحسب).

بالعودة إلى نقد هامن، هل يعتقد هامن أنه يفنّد هذا المدّعى بأن «الحدس الخالص» ممكن من خلال الإشارة إلى اللغة؟ وهل يستطيع ان يبيّن أنّ «الحدس الحسي» غيرُ التجريبي غير قابلٍ للتحقق؟

لا. إنّ هامن لا يدّعي هذا، كما سيبيّن التمعن في الاقتباس أدناه. فما يبينه هو أن تفسير كانط للظاهرة ليس الخيار الوحيد: فإن طبيعة اللغة (التي تحصل من خلالها كل الأفكار) تحرمها من الضرورة. لا يقدر كانط أن يبرهن بشكل ضروريٍّ على أن ما يسميه «حدساً خالصاً» هو «خالصٌ» بشكلٍ لا يقبل الجدل، لأن هذا الحدس يجب أن يتحقق باللغة (رموز لغوية)، حيث تكون شهادات إثبات الخلوص مبهمةً. وبالتالي لا يمكن أن يكون

---

١. عقب أخيل أو كعب أخيل هو مصطلحٌ يشير إلى نقطة ضعف مميتة على الرغم من كل القوة التي يمتلكها الشخص، والتي إن أصيبت تؤدي إلى سقوطه بالكامل (المترجم).

لتفسير هامن للظواهر قوة الضرورة؛ القوة الوحيدة التي يدّعيها لهذا التفسير هي قوة التجربة القابلة للخطأ، والتي يسميها «التراث» و«الاستعمال».

لكن لتفنيد هامن من خلال اللجوء إلى اللغة قوة تقصي كل مزاعم البرهنة على «المحوضة» من خلال الضرورة. وعليه فهامن يناقش هذه المدعيات على أساس تاريخ محاولات التنوير «لتطهير» العقل:

تشكَّل أول تطهير للعقل بشكلٍ خاصٍّ في المحاولة غير المفهومة جزئيّاً، وغير الناجحة جزئياً التي أرادت جعل العقل مستقلاًّ عن كل تراثٍ وإيمانٍ.

الثاني ما زال أكثرَ ترنسندنتاليّةً ولا يساوي أقلَّ من استقلالٍ عن كلِّ تجربةٍ واستقرائها المألوف - فبعد بحث العقل لألفَيْ عامٍ عمّن يعرف ماذا؟ وبعيداً عن التجربة، لم يكن هذا اليأس لمرةٍ واحدةٍ فقط في كل هذا المسار التقدمي الإجرائي، لكن بالنسبة للمعاصرين الفاقدين للصبر وتأكيداً «في وقتٍ قصيرٍ» يعِد وبكثير من التحدّي، أن حجر الفيلسوف الكلي، والضروري والمعصوم بالنسبة للكاثوليكية والحكم الاستبدادي، الذي سوف يُخضع الدينُ قداستَه له فوراً والقانونُ سلطتَه، خصوصاً بعد الانحدار الأخير للقرن النقدي، حيث أصيبت التجريبية بالعمى، يجعل فراغه الخاص أكثرَ شبهةً وأكثرَ سخفاً يوماً بعد يومٍ.

الثالث، الأعلى، وهو، كما كانت المحوضة التجريبية، يتعلق باللغة، إنه الأورغانون الوحيد الأول والأخير ومعيار العقل، من دون أيِّ شهاداتٍ غير التراث والاستعمال.[١]

الخطوة الأولى في تطهير العقل تميز كل التنوير، والخطوة الثانية تشير إلى برنامج كانط، أمّا الخطوة الثالثة فتبدو حاجةً منطقيةً. كانط ليس متهماً باتخاذ هذه الخطوة الثالثة (كيف يمكنه ذلك؟) لكن، لكي يبرهن بالضرورة على أن برنامجه في «التطهير» قد أنجز، كان إقصاء اللغة ضروريّاً. وإذا كان كانط قادراً على التخلّص من اللغة (!)، قد يصبح البرهان على موقفه قبليّاً[٢] ممكناً.

---

1. Hamann, III, 284.

2. a priori

لماذا تكون المسألة هكذا؟ ولماذا يكون للغة كل هذه الأهمية في مناقشة «محوضة» العقل؟

إن اللغة، وفقاً لهامن، هي التي تمتلك هذه القدرة على تجسيد الذاكرة وتعميم التجربة. كما أن اللغة هي التي تقدر على خلق الوهم القائل بقبلية قوالب المكان والزمان. إن بدائل المكان والزمان يمكن أن تكون غيرَ قابلةٍ للتصور. لكن السؤال لماذ؟

اللغة الأقدم كانت الموسيقى ومعها الإيقاع المدرك للنبض وللنفس في الأنف، - النموذج الفيزيائي الأوّليّ لكلِّ قياسٍ للزمن ونسبته الرقمية. أقدمُ كتابةٍ كانت الرسم والنقش، وهي اهتمت في وقتٍ مبكرٍ جدّاً بالتعبير عن اقتصاد المكان، وحدوده وحتميته من خلال الصور. وبالتالي فإنّ مفاهيم الزمان والمكان من خلال التأثير المحافظ لأشرف الحواس (البصر والسمع) جعلت نفسها «كليّةً» و«ضروريّةً» في دائرة الفاهمة بأكمالها، كما يكون الضوء والهواء والصوت كليّةً وضروريّةً للعين والأذن، فإن المكان والزمان سيبدوان كأفكارٍ «أموميّةٍ» غيرِ فطريّةٍ، «أم» جميع المعارف الحدسية.[1]

إن معرفة أنّ هذه القوالب قبليةٌ (أو أنها ليست قبليةً) لا ترتكز على ضرورةٍ يمكن للذهن البشري أن يصل إليها، وهذا ناجمٌ عن طبيعة اللغة، التي تتميّز بالغموض: إن قدرة اللغة هي قدرة احتواء بدائلَ (لا ضروراتٍ قبليةٍ) للمعنى. يتّخذ هامن موقفاً لا يرى فيه أنّ «كل القدرة على التفكير ترتكز على اللغة» فحسب، بل إن هذه اللغة «أساسيةٌ لإساءة فهم العقل لنفسه». فاللغة هي الأداة التي تؤثر في تجارب كانط. وبينما يستحيل الاستغناء عن هذه الأداة، فإن أداة اللغة ذاتها تمنع اكتشاف الظرورة والعصمة.

بتعبيرٍ آخرَ، التجربة ليست قابلةً (ولا الإيمان بالنسبة لهامن)، أن تكون ترانسندنتاليةً بالمعنى الكانطي. فالقوالب المكانية والزمانية هي مكوناتٌ للحدس لا يمكن إنكارها، لذلك نسبها كانط للعارف ونسب إليها ضرورةً قبليةً. يقول هامن أنّ الحدس الأفلاطوني

1. Hamann, III, 286.

الكلاسيكي للأفكار المحضة، الذي يتجنب التجربة التاريخية، لا يمكن ترميمه حتى مع هذا الإقرار.

لمزيد من القراءة:

1. cf. Philip Merlan's ***"Parva Hamanniana*: *J. G. Hamann as Spokesman of the Middle Class***," J.H.I., IX, 3 (1948), 380 - 384;
2. _, "***Parva Hamanniana*: *Hamann and Schmohl***," J.H.I., X, 4 (1949), 567 – 574.
3. _, "***Parva Hamanniana*: *Hamann and Galiani***," J.H.I., XI, 4 (1950), 486 – 489.
4. "Hamann et les Dialogues de Hume***," Revue de Metaphysique et de Morale*** (1954), 285 - 289.
5. Walter Lowrie, ***Johann Georg Hamann: An Existentialist*** (Princeton, 1950).
6. James C. O'Flaherty, ***Unity and Language: A Study in the Philosophy of Johann Georg Hamann*** (Univ. of N.C., 1952).
7. Ronald Gregor Smith***, J. G. Hamann, 1730-1788: A Study in Christian Existence*** (Harper, 1960).
8. W.M. Alexander, ***Johann Georg Hamann: Philosophy and Faith*** (The Hague, Martinus Nijhoff, 1966)

شوبنهاور ناقداً كانط استحالة معرفة الشيء في ذاته خارج التجربة

حميد لشهب[1]

توحي المؤلفات الفلسفية التي كانت مشهورةً في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وكأنها كانت أشبه بمحكمةٍ، كان العقل هو متهمها الأول. البرهنة على قدراته وحدوده في المعرفة هي الهم السائد لـ «قضاة» الفكر الفلسفي سواء أتعلّق الأمر بفرانسيس بيكون أم بديكارت[2] أم بسبينوزا[3] أم بجون لوك[4] أم بدافيد هيوم[5]. أما مؤلفات كانط في هذا الإطار فقد كانت تتويجاً لهذه المحاكمة بسلسلةٍ من المؤلَّفات[6] وعلى رأسها «نقد العقل الخالص» الذي يهمنا هنا.

هذه المقالة للباحث في الفكر الفلسفي تتناول نقد الفيلسوف الألماني شوبنهاور منظومةَ كانط ولا سيما لجهة معارضته نظرية الأخير حول إمكان إدراك الشيء في ذاته خارج التجربة.

---

١. باحثٌ في الفكر الفلسفي ـ تونس ـ مقيمٌ في النمسا. له كتبٌ متخصصةٌ: ***إبستمولوجية علوم التربية وعلوم التربية العربية الواقع و الآفاق***، منشورات اختلاف، ١٩٩٦، ***الطفل والله: الأسس النفسية لظهور وتطور فكرة الله عند الطفل***. البوكيلي للطباعة، دسمبر ١٩٩٨، ***رحابة فكر***، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، ٢٠١٠، ***في رحاب الفكر***، ***النخبة المغربية المهاجرة. الرأسمال البشري الضائع***، ***مشارف. حوارات في الفكر والحوار الثقافي والهجرة*** و....

٢. «***مقالٌ في المنهج لحسن قيادة العقل***»

٣. «***رسالةٌ في إصلاح العقل وفي أفضل منهجٍ نسلكه لمعرفة الأشياء معرفةً صادقةً***».

٤. «***محاولةٌ في الفهم البشري***».

٥. «***تحقيقٌ في الذهن البشري***».

٦. «***نقد العقل المحض***»، «***نقد ملكة الحكم***»، أي نقد العقل النظري والعقل الأخلاقي والعقل الإستيتيقي/الجمالي.

الفيلسوف الألماني شوبنهاور هو أحد الشخصيات البازرة في عالم الفكر الحديث، وبما أنّه عاصر فريدريك هيغل لم يذع صيته على نطاقٍ واسعٍ في تلك الآونة، فعصا السبق في الأوساط الفكرية كانت بيد هيغل.

رغم أنّ هذا المفكّر الغربي امتدح إيمانويل كانط، لكنّه تعرّض له بنقدٍ جادٍّ في كتابه «العالم إرادةً وتمثّلاً»[1] الذي يعتبر أهمّ مؤلَّفٍ له.

وقد ثمّن بعض إنجازات كانط واعتبرها قيّمةً في عالم العلم والمعرفة، حيث أشار في هذا السياق إلى ما يلي:

١. التمييز بين الظواهر (الفينومينات) والذوات (النومينات).

٢. التمييز بين القوانين الأخلاقية وتلك القوانين التي تحكم الظواهر الكونية.

٣. طرح البراهين التي تفنّد آراء التقليديين من أصحاب النزعة الميتافيزيقية حول الله والكون والنفس.

يرى هذا الفيلسوف أنّ أهمّ مؤاخذةٍ تَرِد على كانط أنّه خلط بين المعارف الحسّية التجريبية وبين المعارف الانتزاعية والمفهومية للأشياء؛ كما أشكل عليه في اعتباره الميتافيزيقا علماً قبليّاً سابقاً على التجربة ما يعني عدم إمكانية اعتبار التجربة سواءً أكانت باطنيةً أمْ ظاهريةً، مصدراً للمعرفة الميتافيزيقية.

شوبنهار يعتقد بأنّ الميتافيزيقا متقوّمةٌ على التجربة، أي لا بدّ من إدراكها على ضوء الحسّ كي لا يُتصوّر أنّ الكون الذي نعرفه هو مجرّد صورٍ وأشكالٍ خاويةٍ لا محتوى فيها.

فضلاً عمّا ذُكر فقد انتقده بداعي أنّه لم يوضّح المراد من المفهوم بشكلٍ صائبٍ أو بصيغةٍ مناسبةٍ يمكن قبولها فكريّاً، كما انتقده على نظرياته الأخلاقية لكونه نسب تحقّق الفضيلة إلى العقل العملي، في حين أنّ السلوك الصائب المتناغم مع الاستقامة والصلاح لا يُشترط فيه أن تكون الحياة منطبقةً بالكامل مع العقل؛ وفي هذا السياق وصف قانونه الأخلاقي المتعالي بأنّه تكرارٌ مملٌّ للمبادئ الأخلاقية القديمة لكونه لا يحمل أيَّ أطروحةٍ أخلاقيةٍ جديدةٍ، ناهيك عن أنّه فردانيٌّ بامتيازٍ، أي أنّ عمومية هذا القانون أساسها تبيعة الفرد له.

وفي نهاية المطاف أكّد كاتب المقالة على أنّ شوبنهاور اعتبر القانون الأخلاقي الكانطي بارداً لا روح فيه لكونه لا يعير أهميةً للجانب المادّي في السلوك، لذا فهو يبقى مجرّد صورةٍ شكليةٍ لا غير.

التحرير

******

1. The world as will and representation

اهتم شوبنهاور بالطبعة الأولى من «نقد العقل الخالص»، لأن كل الطبعات اللاحقة عليها حدثت بها تغييراتٌ قام بها كانط نفسه. يقول في هذا الإطار:

إن المرء لم يعرف، كما كان الشأن بالنسبة لي، إلا الطبعة الثانية والطبعات الخمسة التي تلتها من «نقد العقل الخالص». لكن عندما قرأت الطبعة الأولى من هذا الكتاب، وهي طبعة أصبحت قليلةً جدّاً، وجدت بسرور كبير غياب كل هذه التناقضات، ووجدت أن كانط، حتى وإن لم يكن قد استعمل مقولة: «ليس هناك أيُّ موضوعٍ دون ذاتٍ»، قد رأى بصرامة بيركلي نفسه وصرامتي أن العالم الخارجي الموجود في الفضاء والزمن ما هو إلا صورٌ/خيالٌ للذات العارفة، وقد عبر عن ذلك مثلا في ص ٣٨٣ من دون تحفُّظٍ: «إذا استثنيت الذات المفكرة، فإن كل العالم المجسم سيسقط، كما لو أنه لم يكن أبداً، كما لو أن التمظهر في محسوس ذاتنا ونوعٍ معينٍ للتصوّر/التمثّل هما الشيء نفسه». لكن كانط حذف مقطعاً كاملاً من ص ٣٤٨ إلى ص ٣٩٢ في الطبعة الثانية لكتابه سالف الذكر، وهو مقطعٌ نلمس فيه العرض الواضح للمثالية الكانطيّة الصارمة، وعوّضه بمقطعٍ مناقِضٍ له تماماً. وبهذا أصبحت الطبعة الأولى لـ «نقد العقل الخالص»، التي كانت متداولةً بين ١٧٨٧ و ١٨٣٨ متجاوَزةً وغيرَ كاملةٍ، وبهذا أصبح هذا الكتاب متناقضاً مع نفسه، لا يوجد أحد يفهم معناه ولا يفهمه على الإطلاق. وقد شرحت الأسباب التي قد تكون وراء تصحيحات كانط هذه في رسالة لي لروزنكرانتس[1]، التي أخذها بعين الاعتبار في مقدمته للجزء الثاني للأعمال الكاملة لكانط، ويمكن الرجوع إليها. فقد وجد روزنكرانتس نفسه مدفوعاً، على إثر ما كتبته له، إلى إعادة نشر «نقد العقل الخالص» في صيغته الأصلية سنة ١٧٨١، وبهذا قدم للفلسفة خدمةً ثمينةً، بل قام بإنقاذ أهمِّ مؤلَّفٍ فلسفيٍّ ألمانيٍّ من الضياع، وعلى المرء ألّا ينسى له هذا الفضل العظيم. من هنا ليس من حقِّ أيِّ أحدٍ أن يتخيل بأنه يعرف «نقد العقل الخالص»، وأنه فهم فلسفة كانط إذا كان قد قرأ الطبعة الثانية والطبعات التي تلتها فقط، لأن ذلك مستحيلٌ ببساطةٍ، ولأنه يكون بهذا قد قرأ مؤلَّفاً ناقصاً ومبتوراً

---

1. Rosenkranz

وإلى حدٍّ ما غيرَ مُهمٍّ. وأرى بأنه من واجبي التأكيد على هذا وتنبيه كلِّ مهتمٍّ بفلسفة كانط له.

تقويم الكانطية

لم يكن اهتمام شوبنهاور بـ «نقد العقل الخالص» لكانط من باب النقد الهدام، بل كان يرى نفسه الوارث الشرعي الوحيد لهذه الفلسفة، ومن تم إحساسه بواجب تصحيحها وتكميلها وتقديمها في الصورة الصحيحة لها. فقد كان كانطيّاً حقيقيّاً ويكنُّ لكانط الاحترام الكامل ويراه من كبار الفلاسفة الألمان. ويقول عن سبب نقده لـ «نقد العقل الخالص»: «لم يذهب كانط في تفكيره إلى مداه الأقصى وما قمت به هو فقط إتمام هذا الفكر. وطبقا لهذا فقد عمّمت ما قاله كانط عن التمظهر الإنساني وكل التمظهرات الأخرى، يعني أن الوجود في ذاته هو حريةٌ مطلقةٌ وهو إلى ذلك إرادة».

ارتكز نقد شوبنهاور لكانط في في النقط التالية أساساً:

إشكال التماثل الهندسي.

إشكال عدم التحديد الدقيق للعقل.

تجاهله المعارف الحسية على حساب المعرفة النظرية.

عدم ضبط المفاهيم التي كان يستعملها، بل استعملها بمعانٍ مختلفةٍ في بعض الأحيان.

نقد الأصناف الاثني عشر لكانط.

يقول في هذا الإطار:

إن سبب رفضي لكل تعاليم الأصناف وللفرضية التي ليس لها أيُّ أساسٍ، التي أثقل بها كانط نظرية المعرفة، يكمن في النقد الذي قدمته في ما سبق بالبرهنة على التناقضات في المنطق المتعالي، وهي تناقضاتٌ تجد جذورها في الخلط بين التمثل والمعرفة المجردة. يهتم هذا النقد كذلك بالبرهنة على القصور في المفهوم الواضح والدقيق لجوهر الفكر والعقل، ذلك أننا نجد في كتابات كانط تعابيرَ ليس لها أيُّ علاقةٍ بعضها ببعض وغيرَ محددةٍ بما فيه الكفاية، بها قصورٌ وغيرَ صحيحةٍ. وهي إلى جانب

هذا متعلقة بالقدرتينْ العقليتْين سالفتَي الذكر «جوهر الفكر والعقل». ويتضح هذا في الشروح المستفيضة التي قدمتها في دراستي «حول المبدأ في الأساس»[1]، من القسم ٢١ إلى القسم ٢٦ وكذا القسم ٣٤، حول هاتين القدرتين العقليتين، بالأخذ بعين الاعتبار جوهر معرفتنا، الموجود في الاستعمال اللغوي وكتابات كل الأزمان والأمصار. ومن أجل الدفاع عن موقفي هذا ضد العروض المختلفة لكانط في هذا الإطار، فقد عرّيت إلى حدٍّ بعيدٍ الأخطاء التي سقط فيها في تطرّقه لهذا الأمر. وحتى وإن كنت أقر بأنّ لقائمة الأحكام، التي تؤسس نظرية المعرفة الكانطية ـ بل وكل فلسفته صحةً في ذاتها، فإنّ ما يهمني في هذا الإطار هو ما إذا كان ممكناً البرهنة على الكيفية التي تظهر بها هذه الأشكال العامة لكل هذه الأحكام من قدرتنا المعرفية والتوفيق بينها وبين التمثل الذي نحمله عنها. سأربط شرحِي مفهومَي الفكر والعقل بالمعنى الذي حدّدته لهما في شروحِي السابقة.

العقل والسيطرة على الآخرين: ما كان شوبنهاور ينتقده بشدةٍ قويةٍ ولا يقبله بتاتاً، هو ذاك الاستعمال الخاص للعقل العملي، المتمثل في استغلاله من أجل مصالحَ معينةٍ. يقول:

ماذا نقول عن ذاك الذي يستعمل طرقاً ووسائلَ غيرَ محمودةٍ بنيةٍ سيئةٍ وخبيثةٍ وبتخطيطٍ محكَمٍ للحصول على الثروة أو التشريف وكراسي الملك، ويهاجم بخبثٍ كامل الدول المجاورة ويسيطر عليها ويصبح بذلك مستعمِراً غاشماً ولا يفكر في كون عمله غيرَ قانونيٍّ، بل لا يخطر على باله أن عملَه غيرُ إنسانيٍّ، يدمر كلَّ ما قد يكون عقبةً أمام تحقيقه أهدافَه ولا يشعر بالرحمة تجاه ملايين البشر الذين يدمرهم ويدفعهم للموت ويُسيل دماءَهم، ويقوم في ظل كل ذلك بمجازاة أتباعه ومساعديه ويدافع عنهم ولا ينساهم، ويحقق أهدافه بهذه الطريقة. من لا يرى أنّ مثل هذا الشخص قد بدأ عمله عن طريق إعمال العقل، وأنه كان في حاجةٍ إلى فهمٍ كبيرٍ لتخطيط أعماله وإلى السيطرة الكاملة للعقل لكي يطبق هذه المخططات، وأنّ المطلوب لتحقيق كل هذا كان هو العقل العملي؟.

---

1. Ueber den Satz vom Grunde

وهذا بالضبط ما دفعه إلى البحث عن حدود العقل بوصفه قوةً إنسانيةً وعدم الاعتراف له بتلك السلطة المطلقة التي تغنت الأنوار بها. بل كان على وعيٍ بأن العقل الإنساني، على الرغم من كل إنجازاته، وفي شِقَّيْه العملي والنظري، يبقى ناقصاً ولا يمكن الاعتراف له بالكمال. وقد انتبه إلى نوعين من العقل: العقل النظري والعقل العملي، وحاول التمييز الدقيق بينهما. ميّز بالتدقيق بين نوعين من القدرة العقلية: «الفهم أو الإدراك» و«العقل». يتمظهر الإدراك في الأحكام المباشرة لما يتمظهر، كأن يتعرف المرء مثلا إلى لونٍ ما أو معرفة مكان إطلاق رمحٍ ما وسرعته وقوته لإصابة هدفه. على العكس من هذا فإن العقل هو القدرة على التفكير عن طريق المفاهيم. يعني تلخيص التمظهرات عن طريق مفاهيمَ معينةٍ وتصور مفاهيم والتمييز بين المفاهيم. ويميز شوبنهاور بين هذا النوع من التفكير[١] و الوجود[٢].

الشيء في ذاته: يعارض شوبنهاور كانط في عدّه وجودَ الشيء في ذاته[٣] خارِجَ التجربة، ولهذا السبب لا يمكن معرفته. وعلى الرغم من أنه يتفق مع كانط في كون المرء لا يمكنه التعرف على الشيء في ذاته، لأن المرء لا يرى إلا ما يمكن لحواسه التعرف إليه، فإنه يؤكد أنه في الإمكان الإحساس بهذا الشيء في ذاته. فبملاحظة ذواتنا مثلا، يمكننا التأكد من وجودنا وكيفية عيشنا هذا الوجودَ. نتعرف في ذواتنا إلى الإرادة وأشياءَ كثيرةٍ أخرى. لكن وراء هذا الوعي هناك «الشيء في ذاته» الذي يتجاوز الغرائز الإنسانية والحيوانية، بل هو السبب الذي ليس له أيُّ سببٍ موجودٍ وراء قوانين الطبيعة. وبهذا عدّ شوبنهاور العالم «إرادةً» عمياءَ غيرَ عاقلةٍ، وبهذا يمكن اعتبار شوبنهاور الممثلَ الرئيسَ للإرادة الميتافيزيقية. لا يُعدّ العالمُ بالنسبة له إرادةً فقط، بل تمظهراً كذلك، وبهذا فإنه تمثُّلٌ وقابلٌ للتمثُّلِ من طرف الإنسان. وما يُشكّل معرفتنا القبلية لتمظهر العالم هو الزمان والمكان والسببية.

---

1. Dianoiologie
2. Ontologie
3. Ding an sich

ما يتمظهر لنا من العالم تكون له صلاحيةٌ وحقيقةٌ بالنسبة لنا فقط، ولا يُعَدُّ شيئاً في ذاته. ليس هناك عند شوبنهاور مُلاَحَظٌ دون مُلاَحِظٍ ولا موضوعٌ دون ذاتٍ.

أنتج البحث في الميتافيزيقا عبر العصور اتجاهين: اتجاهاً ماديّاً ينكر وجود أشياء خارج المادة، بما فيها الله والكائنات الروحانية، يعتقد هذا الإتجاه في قدم العالم وفي الضرورة الشاملة لقوانينه، واتجاهاً مثاليّاً، مؤمنٌ، يعتقد في أسبقية الروح على المادة، وفي خلود النفس ووجود الله. ويقدم كل اتجاه براهينه وحججه، ما يميزها عموماً هو استحالة تقديم أيّ حسمٍ كيفما كان عن صحتها أو خطئها، بما أنها تُبحر في عالَمٍ ميتافيزيقيٍّ متعالٍ، مؤسَّسٍ على المفاهيم العقلية، التي تُعد بدورها من إنتاج الإنسان نفسه. وهنا بالضبط، سيتدخل كانط ليؤكد أن الإتجاه المادي التجريبي يغالي في رفضه الأفكار الميتافيزيقية، التي تَشغل فكرنا على الدوام. بمعنى أن كانط كان يرفض رفضاً قاطعاً احتقار الميتافيزيقا. يقول في هذا الإطار في رسالةٍ إلى موسى مندلسون[1]:

إنني أبعد ما أكون عن اعتبار الميتافيزيقا شيئاً تافهاً يمكن الاستغناء عنه، إلى درجة أنني مقتنعٌ بأنّ الوجود الحق والدائم للجنس البشري لا يقوم إلا عليها ولا يكون إلا بها[2].

في مقابل هذا، يُبالغ الاتجاه الثاني في مثاليته وادعائه معرفة ما وراء الميتافيزيقا أيْ عالم ما فوق التجربة الحسية. فقضية الألوهية أو الروح أو أيُّ موضوعٍ ميتافيزيقيٍّ آخرَ هي مواضيعُ وقضايا تتجاوز الزمان والمكان. وهنا نلمس مفارقةً واضحةً للميتافيزيقا، حسم كانط فيها بالتمييز بين مجاليَ المعرفة التجريبية والتفكير. من هنا فكرة محاسبة عقلنا ونقده ولربما محاكمته لكيلا يخلط بين المجالين. قد نعرف عالم الظاهر (الفنومين) بتطبيق معرفتنا التجريبية الحسية، لكننا نفكر في عالم الشيء في ذاته (النومين)، من دون أن نكون قادرين على الحسم فيه. من هنا فإنّ كانط قد أقرّ وأحلّ الاهتمام بالميتافيزيقا ودراستها

---

1. Moses Mendelssohn

٢. انظر ترجمتنا نص كانط «**ما الأنوار؟**»، *جريدة الإتحاد الاشتراكي المغربية*، الصفحة الثقافية، بتاريخ ٢٠١٥/٤/١٧.

والتفكير فيها، في مقابل الكثير من فلاسفة زمانه وعلمائهم، معتبراً ذلك ملازماً للعقل الإنساني ذاته. ومع ذلك فإنه يرفض أن يعزوَ المرء للأفكار الميتافيزيقية وجودًا موضوعيًّا، من دون تأسيس ذلك على أساسٍ معرفيٍّ سليمٍ. وهذا الطموح الميتافيزيقي في معرفة عالم الشيء في ذاته، الذي يوقع كانط في التناقض هو ما يرفضه شوبنهاور وينتقده عند أستاذه: يرى بأنه يستخدم أدواتٍ لا تصلح إلّا في عالم الظواهر، وهذا الخلط هو سبب مراوحة الميتافيزيقا مكانها ودوارنها حول نفسها.

إنّ الهدف الرئيسي الذي دفعني للاهتمام بـ «نقد الفلسفة الكانطية» لشوبنهاور[١] هو فتح نافذةٍ على الفكر الفلسفي لهذا المفكر، الذي لم يصل الساحة الثقافية والفلسفية العربية والإسلامية عنه إلا الشيء القليل، على أمل الإسهامِ بهذا في إكمال وعينا بالغرب فكراً وفلسفةً وعدمِ التهريج لهذا الفيلسوف عوض الآخر، بل بأخذ مواقفَ حاسمةٍ ممّا رَوَّجه ويُروِّجه الغرب عن العرب والمسلمين. أظن أن الأهمية القصوى لشوبنهاور بالنسبة لنا تكمن في شيئين متكاملين: هناك من جهةٍ تصديه «للمركزية الأوروبية» ولكلٍّ نتائج هذه المركزية على الشعوب والأمم الأخرى، ومن جهةٍ أخرى هناك تمييزه بين العقل العملي والعقل النظري عنده: الأول هو سبب مآسينا، لأن الغرب يطبق دون هوادةٍ هذا العقل في تعامله معنا، ولأن الأغلبية الكبيرة منا لا تعرف ولا تعترف إلا بهذا النوع من العقل، على الرغم من حدوده ومخاطره. أما العقل النظري فإنه وُضِعَ جانباً في أدبياتنا الفكرية، على الرغم من أنه موجودٌ في ثقافاتنا إن على المستوى العقائدي أو الفكري. وهو الذي في إمكانه مساعدتنا من أجل التنظير إلى فلسفة الحرية، التي نتوق لها في عالمنا العربي الإسلامي الحالي والقضاء على بؤر التوتر بين المذاهب الدينية والقبلية، ما دام المطلوب هو بناء مواطنٍ مسلمٍ «عاقلٍ» ومسؤولٍ وعدم الاكتفاء بمحاولات استيراد أنظمة حكمٍ مؤسَّسةٍ على العقل العملي الاستعماري، مرّةً لإرضاء المحتل الغاشم ومرّةً لخداع شعوبنا وهدم أمل «إرادة الحياة» فيها بمس كرامتها واختياراتها.

---

١. طبعة زيوريخ، ***الأعمال الكاملة*** في عشرة مجلدات، المجلد الثاني، زيوريخ ١٩٧٧

لا يُعدُّ اهتمامي بنقد شوبنهاور لـ «نقد العقل الخالص» الكانطي ترفاً فكريّاً أو قتلاً للوقت، بل له رسالةٌ فكريةٌ وحضاريةٌ تجاه أبناء قومي، لأنه من بين الفلاسفة الألمان الذين قد يساعدوننا لتكوين تصوُّرٍ متكاملٍ ولربما موضوعيٍّ عن الفكر الغربي وعن العلاقة التي تجمعنا به، لتجاوز مرحلة الريبة التي نحن فيها في ما يتعلق بتعاملنا مع هذا الفكر، مرةً بالدفاع الأعمى عنه، تحت ذريعة أنّه فكرٌ عالميٌّ صالحٌ لكل الأمصار والأزمان، ومرةً برفضه شكلاً ومضموناً، لأنه فكْرٌ دخيلٌ وغريبٌ عن ثراتنا وطبيعة فكرنا. أركز إذاً بترجماتي المختلفة واهتمامي بالفكر الجرماني بالخصوص على هذين القطبين، وهمي الفكري الوحيد في كل هذا هو بناء جسورٍ بينهما وفتح طرقٍ جديدةٍ للاهتمام بالفكر الغربي من أجل إكمال فهمنا له موضوعيّاً، قبل أن نختار موقفاً معيناً منه.

اقتناعٌ آخرُ لا يقل أهميةً عن الاقتناع سالف الذكر، وقد يكون هو السبب الرئيس في اهتمامي بنقد شوبنهاور لكانط، هو أن المناخ الفكري والسياسي الذي عاش فيه، يشبه في جوانبَ كثيرةٍ المناخ الذي تمر به الأمة العربية والإسلامية حاليّاً، والذي بدأ مع ما أسميه شخصيّا بـ «ربيع الغضب العربي». وحتى وإن فهم المرء هذا التشبيه كإسقاط تاريخٍ على تاريخٍ آخرَ، فإن ما لا يمكن نكرانه هو أن الغرب السياسي عرف تلك الهزات التي عرفها وتلك الثورات التي مر بها، بكل ما سببته من أشياء سلبيةٍ وإيجابيةٍ، في زمن الفلاسفة والمفكرين الكبار، الذين أسهموا في تغيير مجتمعاتهم والمرور بها من مجتمعاتٍ فيوداليةٍ محافظةٍ ومغلوقةٍ على نفسها، إلى مجتمعاتٍ تتأسس على ترسانةٍ من المبادئ الفكرية والقانونية والمجتمعية والسياسية والاقتصادية والدينية كذلك[١]. فقد مرت المجتمعات الغربية من حالة الرعية التابعة لملوك وأمراء لا حصر لهم، إلى حالة المواطنة وتحمّل المسؤولية اتجاه أوطانهم. للتذكير فإن هذا المرور لم يحدث دفعةً واحدةً، ولم يقم في ليلةٍ واحدةٍ، بل دام لقرون ووقع تدريجيّاً وصاحبته أحداثٌ داميةٌ وحروبٌ بين الأمم الأوروبية نفسها، وفوضىً اجتماعيةٌ إلخ.

---

١. قد يستغرب بعض المفكرين المسلمين بتأكيدنا الدين في هذا الإطار، علماً أن الكثير منا في العالم المسلم يعتقد أن الغرب قد «تخلص من الدين»، والواقع أن الدين، سواءً أتعلق الأمر بالمسيحية أم بالإسلام، «حيٌّ يرزق» في الغرب.

ساعدت تربية شوبنهاور وأسفاره المتعددة على الانفتاح على ثقافاتٍ وعقلياتٍ أخرى ومكنته اهتماماته الفكرية والفلسفية من التحرر من إرثه المسيحي، بل فهم خطورة المركزية الأوروبية وميولها للسيطرة على الآخرين. ومن المعروف أنه كان قد قطع مع الدين المسيحي وكان شغوفاً بروحانيات الشرق وفلسفاته وواعياً بخطورة محاولة الدول الأوربية فرض تصورها للعالم على الشعوب الآخرى. يقول بهذا الصدد:

إذا تركنا هذا جانباً، فإننا نجد في الضرورات الثلاث - والتي يجب على كل عقلٍ طبقاً لقوانينه الجوهرية الوصول إليها حسب كانط- الموضوعات الأساسية الثلاثة من جديد، التي دارت من حولها الفلسفة كلها تحت تأثير المسيحية ابتداءً بالمدرسية إلى كريستيان وولف[1]. وعلى الرغم من أن هذه المفاهيم قد أصبحت بالنسبة للعقل البسيط في المتناول وعاديةً عن طريق أولئك الفلاسفة، فإنه لم يحسم بعد ما إذا كان من الممكن تطورها من خلال العقل، بعيداً عن الوحي، كنتاجٍ خاصٍّ بجوهر العقل ذاته. ومن أجل الاتفاق على ذلك، لا بد من الاستعانة بالتاريخ، للبحث في ما إذا كان القدماء والشعوب غير الأوروبية، وبالخصوص الهند - صينيون والكثير من الفلاسفة اليونانيين القدماء، قد وصلوا بالفعل إلى المفاهيم نفسِها، أو أننا نفرضها عليهم بالقوة، كما كان اليونانيون يجدون آلهتهم في كل مكانٍ، بأخذنا بطريقة خاطئةٍ كلّيّاً براهما الهند والتين[2] الصيني كإلهٍ [يعني الله المسيحي]. وما إذا كان التوحيد الحقيقي لا يوجد إلا في اليهودية والديانتين المنبثقتين عنها، وكون معتنقي هذه الأديان الثلاثة يعتبرون كل الديانات الموجودة على وجه الأرض دياناتٍ وثنيةً. للإشارة فإن هذا التعبير خشنٌ وفيه تحقيرٌ للآخرين. لذا من اللازم على الأقل إبعاد هذه النعوت من كتابات المفكرين [المقصود هنا المفكرون المسيحيون للقرون الوسطى]، لأنهم يحشرون البرهمانيين والبوذيين والمصريين القدماء واليونانيين والرومانيين

---

1. Christian Wolf

2. Tien

والجرمانيين والغاليين والإيروكوا [1] وباتاغونيين [2] وOtaneiter والأستراليين في الكيس نفسه. ويرى مثل هذا التعبير [الوثنيين] مناسباً للعامة، لكن من الضروري غلق الباب في وجهه بسرعةٍ في عالم المفكر، الذي في إمكانه السفر إلى أنجلترا والإقامة في أوكسفورد. فالبوذية بالضبط، المعتنقة من طرف الكثير من الناس على وجه الأرض، لا تعرف أيَّ توحيدٍ، بل تـ perhorrescit، هو أمر مفروغٌ منه؛ وفي ما يتعلق بأفلاطون، فإنني أرى أن التوحيد الذي يستعمله مرةً مستوحىً من اليهودية.

ويضيف منتقداً العقلية الفرنسية «المتعجرفة»، ولا بد أن نستحضر للذهن بأن فرنسا كانت قوةً استعماريةً قويةً في ذاك الوقت:

لنواحي العالم الأخرى قردة ولأوروبا الفرنسيين. وبهذا فإن هناك توازناً [3]

لكن هذا لا يعني أنه كان معادياً للفرنسيين، بل كان متفتحاً على فكرهم الثوري وممجداً لِفكرهم النقدي، بل كان يتقن لغتهم كتابة ونطقاً.

يقول نيتشه في كتابه «***مولد التراجيديا***» [4] شارحاً الدور الذي كان كانط وشوبنهاور يلعبانه في نقد الثقافة الغربية القديمة:

إن الشر النائم في قلب الثقافة النظرية قد بدأ يقلق الإنسان الحديث الذي أخذ يبحث بنفاد صبرٍ في كنوز تجربته عن الوسائل التي يتحاشى بها هذا الخطر، من دون أن يؤمن كثيراً بهذه الوسائل {...}، وفي هذا الزمن عرفت بعض العقول الكبيرة المتفتحة على الرؤى الشاملة كيف تستعمل أسلحة العلم بدقةٍ بالغةٍ لكي تبرهن على نسبية المعرفة. إن هذا الرهان هو الذي أثبت لأول مرةٍ أن الاعتراف بأن محاولة معرفة ماهية الأشياء عن طريق السببية ما هي إلا وهمٌ من الأوهام، إذ بشجاعةٍ وحكمةٍ خارقتين للعادة انتصر كانط وشوبنهاور في أصعب المعارك. لقد انتصرا على التفاؤل

---

1. Irokesen

2. Patagonier

3. HN IV, S. 261.

4. Friedrich Nietzsche: ***Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik***. Fritzsch, Leipzig 1872

المخفي في قلب المنطق الذي تأسست عليه ثقافتنا، وبالفعل فلقد كان هذا التفاؤل يرتكز على «الحقائق الأبدية» {...}.

يجب ألّا تحجب هذه الاستنتاجات الإيجابية في معظمها لنقد شوبنهاور معلمه كانط وربطها بمواقف الغرب التخريبية اتجاه الحضارات والثقافات الأخرى، مواقف شوبنهاور اتجاه الإسلام والمسلمين. ولا يعد هذا بتاتا تقوقعاً على الذات من جانبنا والسقوط الواعي أو غير الواعي في تمجيد الذات والاستحمام في بركةٍ نرجسيةٍ عربيةٍ مسلمةٍ، بقدر ما يعتبر وضعاً للأصبع على كيفية إسهام المفكر الغربي ذاته، ابتداءً من سقوط آخر معاقل المسلمين بالأندلس، وما صاحب ذلك من اضطهادٍ للمسلمين، في التنظير لتحقير الإسلام والمسلمين. لا داعيَ للتذكير هنا بالمواقف السلبية لشوبنهاور تجاه الإسلام، حتى وإن كان ذلك يؤطر في رفضه للديانات التوحيدية الثلاث، ذلك أنه لم يستثنِ أيّاً منها. الشيءُ نفسُه يمكن أن يُقال عن كانط[١]. ومع ذلك نؤكد أن شوبنهاور قد يساعدنا في فهم العقلية الغربية من الداخل، لأنه خلّف إرثاً فلسفيّاً أثّر في تاريخ الفلسفة الغربية إلى هذه الساعة. ما قد يهمنا في فكره ليس هو بالضبط انتقاده ديننا، بل كيفية «هدمه» الجانب السّلبيّ من الفكر الغربي بأدوات فلسفية ونظام محاجات فيه اجتهاد كثير.

---

١. فتحي المسكيني: *كانط والإسلام أو في حدود الكبرياء*، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٥.

المصادر:

١. أرتور شوبنهاور، ***نقد الفلسفة الكانطية***، ترجمة حميد لشهب، جداول للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠١٤.

٢. إيمانويل كانط: «***حول ادعاء الحق في الكذب لأسبابٍ إنسانية***»، ترجمة حميد لشهب، جريدة الاتحاد الإشتراكي المغربية.

٣. إيمانويل كانط: «***ما الأنوار؟***»، ترجمة حميد لشهب، ***جريدة الإتحاد الاشتراكي المغربية***.

٤. حميد لشهب، ***الطفل والله. الأسس النفسية لظهور وتطور فكرة الله عند الطفل***. البوكيلي للطباعة، المحمدية، ١٩٩٨.

٥. يوسف سايفرت. ***البرهان الفينومينولوجي الواقعي على وجود الله***، ترجمة حميد لشهب، الطبعة الثانية، جداول للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠١٥.

6. I. Kant, Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (1764); in: ***Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften***, Berlin 1900, AA, II, 237, 252.

7. I. Kant***, Kritik der praktischen Vernunft*** (1788), AA, V ,4,120.

8. I. Kant***, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*** (1793), AA, VI, 111, 137, 184. 5-E.

9. I. Kant, ***Die Metaphysik der Sitten*** (1797), AA, VI, 428. 7

10. I. Kant***, Der Streit der Fakultäten*** (1798), AA, VII, 50.

هيغل، ناقد فلسفة كانط النقدية[1]

كريم مجتهدي[2]

هذا النصّ الذي هو عبارةٌ عن محاضرةٍ مدوَّنةٍ، يتمحور البحث فيه حول الإطار العامّ الذي اتّسم به أسلوب فريدريك هيغل النقدي تجاه مبادئ فلسفة إيمانويل كانط.

المحاضرة ألقاها أستاذ جامعة طهران الدكتور كريم مجتهدي المتخصّص بالفلسفة الألمانية، حيث استهلّ البحث فيها بالحديث عن أهمية نظريات إيمانويل كانط في عالم الفكر والمعرفة، ثمّ تطرّق إلى بيان الأوضاع العامّة في عهد فريدريك هيغل وتوجّهاته الفكرية.

من جملة المباحث التي أشار إليها المحاضر أنّ كانط سلّط الضوء على مسألة موضوعية[3] الأشياء في رحاب الفاهمة، بينما طرحها هيغل للبحث والتحليل ضمن العقل، حيث اعتبر الفاهمة المطروحة في فلسفة كانط بأنّها العقل الذي غضّ الطرف عن قابلياته الذاتية ليبدو وكأنّه ملكةٌ إدراكيةٌ فقيرةٌ ومنكوبةٌ.

ومن جملة المواضيع التي طرحها للبحث أنّ معرفة معالم فلسفة كانط تعتبر البنية الأساسية للتعرّف على سائر معالم منظومته الفكرية، وأنّ أسلوبه الاستعلائي مقدّمٌ على أسلوب هيغل الجدلي؛ فالأخير لجأ إلى الأسلوب الجدلي المتقوّم على مبادئ الفاهمة بغية تحرير فلسفة كانط من القيود التي تضيّق نطاقها.

التحرير

******

---

١. المصدر: مجتهدي، كريم، «**هگل، منتقد فلسفه نقادى كانت**»، ***مجلة فرهنگ (بالفارسية)***، بهارو تابستان ١٣٨١، رقم ٤١ و ٤٢، صص ١-٧.

تعريب: علي الحاج حسن

٢. أستاذ الفلسفة في جامعة طهران.

3. Objectivity

بدايةً، أجد من الضروري توجيه الشكر للذين عملوا على عقد هذا المؤتمر الفلسفي، لأُعَبِّر بذلك عن سروري بالمشاركة فيه. ما يدعو للسرور هو أن المسائل الفلسفية بدأت تُطرح بشكلٍ جديٍّ وواسعٍ في بلدنا مع مرور الزمان، بالاخص في هذه السنوات الأخيرة؛ وما يشير الى ذلك الحضور الكبير لجيل الشباب في هذا اللقاء. ليس من المبالغة القول أنّ التفكير هو المحرك للثقافة والضامن لتطورها إذ إنّ عدم وجوده يؤدي إلى الركود وعدم التفكير هو الذي يسلب الصحة عن الثقافة وهو الذي يقضي على هويتها الحية والحاضرة في المجتمع. ومن هنا فإنّ مسؤولية الفيلسوف أيْ ادّعاء صيانة أصالة التفكير، ذاتُ أهميةٍ خاصّةٍ، لا بل يمكن القول أن الفيلسوف يجب أن يكون يقظاً باستمرارٍ، فالطريق طويلٌ والفكر السطحي في الكمين.

ولكي أكون ملتزماً بعنوان المؤتمر العام أي «النقد الفلسفي»، فقد توسلت مفهوم النقد مرتين في عنوان تقريري هذا: إن موضوع «هيغل، ناقد فلسفة كانت النقدية» ذو بعدٍ تخصصّيٍّ وهكذا يجب أن يكون في جمعٍ المتخصصين.

أبدأ البحث من كانط: يُعتبر أسلوب التفكير عنده عمليّا، نقطة انعطاف في تاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة ويمكن القول أنّنا لن نجد فيلسوفاً في أوروبا لاحقاً عليه لم يستفد من أفكاره سواءً في الجهة الإيجابية أو السلبية.

وبصرف النظر عن موضحي فلسفته وناقديه الأوائل بداية القرن الثامن عشر في ألمانيا[١]، فإنّ الفلاسفة اللاحقين الكبار، بذلوا جهوداً في التأمل والتدقيق في فلسفته النقدية. اهتم فيخته بنقد العقل العملي (**النقد الثاني**) ثم أراد من خلال تعميمه، التخلص من مشكلة عدم إمكان المعرفة في مسائل ما بعد الطبيعة؛ واتجه شلينغ إلى كتاب «نقد مَلَكة الحكم» (**النقد الثالث**) وشرع بدايةً في التأمل في مسألة الفن وتمكن بنحوٍ ما من تحويل «الفن» إلى حقيقةٍ واقعيةٍ لفلسفته الطبيعية، إلا أن هيغل اهتم بشكلٍ كبيرٍ بكتاب «***نقد العقل المحض***» أي

١. حول هذا الموضوع راجع: مجتهدي،١٣٧٣.

النقد الاول حيث أراد الوصول إلى إمكانيات أخرى لهذا العقل النظري من خلال التأمل فيه.

أمضى هيغل مرحلته الدراسية في **مدرسة توبينغن** للإلهيات في دراسة فلسفة كانط، ثم أصبحت فلسفة كانط في ما بعد المحركَ الأساسَ لنشاطاته الذهنية حتى نهاية عمره. وكان هيغل يعيش باستمرارٍ حال حوارٍ ومحادثةٍ مع كانط وكان يقيس أفكاره بالرجوع إلى الاطار الفكري الذي وصفه كانط. طبعا يمكن إثبات هذا الموضوع في أغلب آثار هيغل.

خصّص في جامعة **ينا**، الجزء الأهم من مقالاته، أي «**الايمان والعلم**» لكانط. حاول هيغل في هذا المقال تحليل ونقد فلسفة كانط، حيث إنّ كانط من وجهة نظره لم يتمكن من تبرير مسألته الأساس أي مكان صدور الأحكام التأليفية القبليةٍ، وفصل من غير حق، العقل عن الفاهمة واعتبر أنّ نشاطه الديالكتيكي عقيمٌ بالكامل.

اهتم هيغل وبشكلٍ ملحوظٍ بفلسفة كانط في المقدمة والمدخل الأساس لكتاب علم ظواهر الروح، لا بل يمكن القول أنّ كانط شكّل الأساس الفكري له في كافة آثاره الأخرى، على الرغم من أنه قام بهذا الأمر بهدف نقد كانط. طبعا سنحاول في هذا المقال الإطلالَ على موارد الاختلاف بينهما مع العلم أنّ تشخيص الاختلاف بحد ذاته يدل بنحوٍ ما على وجود التشابه.

بشكلٍ عامٍّ طرح كانط مسألة العينية في حدود «الحكم» فقط أي في حدود الفاهمة[1]، أما هيغل فتعرض لها في حدود الاستدلال أي في حدود العقل[2]. فكك كانط بين «**الظاهر**»[3] و«**نفس الامر**»[4] وتمكن بذلك من التمييز بين العلوم وإدراك ميزان اعتبارها وإيقانها في نسبتها إلى فاعل المعرفة، بالإضافة إلى ذلك أظهر محدودية فاعل المعرفة في معرفة متعلقاته. إنّ «نفس الامر» هو حدود المعرفة المعتبرة والعينية وإذا انتفى حصول أيِّ معرفةٍ

---

1. Verstand
2. Vernunft
3. Phenomena
4. Noumena

عينيةٍ في دائرة نفس الأمر والأشياء في نفسها، فهذا يعني عدم إمكان تعميم علم الطبيعة (الفيزياء) إلى كافة جوانب العلم. كان سلف كانط - أيْ ديكارت - يظن بأن أسلوب الرياضيات يمتلك من اليقين ما يسمح بالتعميم والتسرية إلى كافة جوانب العلم؛ أما كانط فعمل خلافاً لديكارت للإشارة إلى أن «ما بعد الطبيعة» - أي الإطار الذي يتعلق بمعرفة الذوات والأمور النفس أمرية- لا يمكن أن تكون «علماً» إلا أنها مقبولةٌ ومبرَّرةٌ باعتبارها «حصيلة الميل الطبيعي للعقل». من هنا، فالفلسفة المثالية عند كانط تميز بين الفاهمة باعتبارها مبدأً صوريّاً توحيديّاً وتركيبيّاً للأحكام التأليفية القبلية وبين العقل الذي هو مبدأ «المعاني القبلية»، لذلك يصبح للعينية معنىً عند إعمال مبادئ الفاهمة بواسطة الشهود الحسي، مع العلم أن معاني العقل القبلية تفتقد خاصية العينية.

إن المقصود من الفاهمة كما هو عليه الأمر في سنة كانط –من وجهة نظر هيغل- هي العقل بغض النظر عن إمكانياته الذاتية.

عبرّ هيغل عن الفاهمة - أي العقل الذي فقد جرأته- بأنّها الشعور المحروم والحزين. لذلك يمكن النظر إلى منطق هيغل - الذي أطلق عليه هو عنوان علم المنطق- على أنه ليس مجردُ بسطٍ وتوسيعٍ لفلسفة كانط، بل بمعنىً عامٍّ، إحياءٌ لتلك الفلسفة من جديدٍ؛ بعبارةٍ أخرى، فإن العينية التي هي في الحكم التأليفي القبلي والتي حدَّها كانط بعالم «ما في الطبيعة»، قد جرى بسطها ونشرها بشكلٍ عميقٍ وفي كافة الحالات في منطق هيغل حيث تعكس الإثبات والثبوت في كافة المجالات.

إن مفهوم العقل من وجهة نظر هيغل، يستلزم قبول هذا الأصل الذي لا يمكن تصوُّرُ حدودٍ له، فمهما حاولنا تعريفه، تبقى أبعاده وإمكاناته أوسع وأعلى من التعريف المتداول، حيث يدفعنا التعقل كما هو الحال في فلسفة اسبينوزا إلى الالتفات لأمرٍ غيرِ متناهٍ، فإذا حذفنا هذا البعد من التعقل، يفقد التفكير عمقه وأصالته.

لا يمكن من ناحية تعليم الفلسفة الغربية، الدخول إلى منطق هيغل الديالكتيكي- الذي يشكِّل فلسفته ورؤيته للوجود- من دون معرفة فلسفة كانط وأسلوبه المتعالي.

عمل هيغل على رفع المحدودية عن الفلسفة الاستعلائية، لذلك أوّل مقولات الفاهمة عند كانط بالديالكتيك في التحليل الاستعلائي. وقد أشرنا قبل ذلك، إلى أنّ محور النقد في فلسفة كانط هو في حكم البنيان، وفي فلسفة هيغل، جرى دمج الحكم في الاستدلال، كما اعتبرا أن التصور والمفهوم يقبلان الدمج في الحكم؛ وفي النتيجة، فإن حركة الفكر بدءاً من الطريق الجزئي مرورا بالكليِّ والشخصي يرسم علاقة الانتقال الدائم والمؤقت ويصبح التفكير نوعاً من الاستدلال القياسي يسهم في تداخل الكلي والجزئي والشخصي ويجعل القياس والاستقراء والتمثيل ممكنةً ولازمةً حيث تنعكس هذه الأمور من خلال بعضها البعض؛ وإلّا كان الفكر فاقداً للمضمون وكان مجردَ أمرٍ صوريٍّ.

يعتقد هيغل أن الفكر يجب أن يكون فعّالاً بتمامه،أي أن يكون فكراً مؤثِّراً[١]. ولذلك فهو ليس مجردَ حقيقةٍ انتزاعيةٍ، بل يجب أن يشير إلى صورة الحقيقة العقلية.

طبعا هناك جوانبُ فنيةٌ ظريفةٌ لا يمكن الغفلة عنها في بحث انتقال منطق كانط الاستقلائي إلى منطق هيغل الديالكتيكي. يعتقد كانط خلافاً لأرسطو، أنّ المقولات ليست بمعنى جنس الأجناس وماهيات الموجودات، بل اهتم بها من ناحية المعرفة فقط. إن المقولات الكانطيّة مجردُ مفاهيمَ محضةٍ تدور حول المعطيات المحسوسة ويمكن الحصول عليها من خلالها. من جهةٍ أخرى يمكن تصنيف هذه المقولات على أساس وجهات نظرٍ أربعةٍ أي الكمية والكيفية والنسبة (الإضافة) والجهة[٢]. ليس هناك تباينٌ بين هذه المقولات خلافاً لأرسطو، وتتداخل في ما بينها في مجموعاتٍ ثلاثيةٍ.

فمن حيث الكميةُ على سبيل المثال، فإنّ المقولة الثالثة أي التمامية، هي جمعٌ كليٌّ وجزئيٌّ؛ لذلك لا تكون التقسيمات الأخرى ثنائيةً[٣]، بل ثلاثيةً[٤]. من جهةٍ أخرى يجب القول أنّ كانط لم يرسم أيَّ علاقةٍ بين الجهات الأربع، ومن هنا بالضبط تبدأ جهود هيغل بشكلٍ

١. استخدم هيغل في هذا الخصوص غالبا مصطلح Wirken.

٢. ان كلمة Category من حيث جذورها اليونانية تدل نوعا ما على التصنيف.

3. Dichotomie

4. Trichotomie

دقيقٍ. عمل جاهداً على تأويل مقولات الفاهمة بمقولات العقل؛ وقدم جهة الكيفية على الكمية خلافا لكانط.

يتحرك الحكم الوجودي في فلسفة هيغل في بطن الاستدلال؛ لقد اعتبر الوجود بمثابة «الوضع» والعدم بمثابة «الوضع المقابل» وأخيرا اللامتناهي بمثابة «الوضع الجامع». إن أصل الصيرورة مع الموجود شاء أم أبى ليكون تحت البعد اللامتناهي. ويحصل كلُّ شيءٍ على معناه الحقيقي في ظل التحول والصيرورة فقط وبهذا النحو تخرج ماهيته من الكمون إلى الظهور ويبدو واضحا للملأ.

-الحكم من الناحية الكمية، انعكاسيٌّ ويتحرك كما قلنا في بطن الاستدلال بدءً من الكلي والجزئي والشخصي وبالعكس.

-الحكم من ناحية النسبة (الإضافة)، وفي المرتبة الثالثة (كما هو الحال في فلسفة كانط)، يُبنى على أساس الضرورة ويُستخدم في الاستدلال ذي العلاقة بالأمور الحملية والشرطية والانفصالية.

-ويصل الحكم في النهاية من ناحية الجهة إلى ما أراده هيغل من البداية، أي أنْ يُبنى الحكم على أساس الصورة العقلية[١] ويتحدد في المراتب الثلاث بشكلِ ظنيٍّ، قطعيٍّ ويقينيٍّ.

يعتبر هيغل أنّ الاستدلال على ثلاثة أقسامٍ: وجوديٍّ، انعكاسيٍّ وضروريٍّ حيث نتجنب هنا التفصيل فيها.

في النهاية من المناسب التذكير بمسألةٍ هامةٍ وهي أنّ الحديث حول أوجه التشابه أو الاختلاف بين فلسفتَيْ كانط وهيغل قد لا يكون صحيحاً من الأساس. لم يكن في نية هيغل اتخاذ موقفٍ مقابِلٍ لكانط، بل أراد الإشارة إلى سعة دائرة الاستخدام التي تحدّث عنها كانط في أسلوبه الاستعلائي.

---

١. ترجمت كلمة Begriff الألمانية إلى اللغتين الفرنسية والانجليزية على الترتيب الآتي Concept Notion. لا يمكن اعتبار كلمة «المفهوم» بالمعنى المتداول، ترجمةً للعبارة المتقدمة والأفضل أن يكون معادلها «الصورة العقلية» أو «الصورة المعقولة» أو «التصور العقلي».

يعتقد هيغل خلافاً لكانط أنّ الحكم التحليلي لا يقبل الانفكاك عن الحكم التأليفي؛ وكما هو الأمر عند المقارنة بالسنة الاسلامية، حيث لا يمكن التفكيك بين **المقولات الثانية المنطقية والمقولات الثانية الفلسفية**. وكأننا في كل مرحلةٍ من التفكير الاستدلالي، نتعاطى مع أحكامٍ تأليفيةٍ قبليةٍ تجعل الحركة التدريجية للمعرفة العقلية ممكنةً. يعتقد كانط أنّ وضع «**تعارض الأحكام**»[1]، يحصل من تجاوز العقل حدود الظواهر وكأنّ العقل يقع بنوعٍ من الحيرة والتعليق في الأحكام عند مواجهة الذوات غير الظاهراتية؛ أما في منطق هيغل، فالعقل يكون واقفاً على استعداداته ما يؤدّي إلى إزالة أساس التعارض حيث يجعل هذا الأمرُ كلَّ أنواع التقابل التأليفي العالي أي «**الوضع الجامع**»، مستحيلاً.

وعلى هذا الأساس، فالعقل لا يقيّد ولا يُحدّ بمغالطاته وتعارضاته خلافا لرأي كانط؛ بل يجب القول أنّ العقل ليس سوى بسطٍ وانتشارٍ لِذاته. العقل هو تلك المحاولة التي تقع ما وراءه وهو الوقوف على جهة حركة الأمور. إن ما يشخص ويميز العقل عن كافة القوى هو حركته الذاتية والدائمة وبالتالي فكلُّ ركودٍ يعادل نفي العقل.

المصادر:

١. مجتهدي، كريم، ١٣٧٧ ه.ش، ***المنطق من وجهة نظر هيغل***، معهد العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية.
٢. مجتهدي، كريم، ١٣٧٣ ه.ش، ***إطلالة على الفلسفات الجديدة والمعاصرة في الغرب***، طهران: أميركبير.

1. Antinomies

نقدُ هيغل لفلسفة كانط النظرية[1]

كارل أميريكس[2]

كاتب هذه المقالة يُدرج اسمه ضمن قائمة أهمّ الباحثين الذين تخصّصوا في دراسة فكر إيمانويل كانط. لقد سلّط الضوء في مقالته هذه على النقد الذي ساقه الفيلسوف الألماني فريدريك هيغل على الفلسفة الكانطية النظرية.

ابتدأ كارل أميريكس مقالته بثلاثةِ مباحثَ نقديةٍ طرحها هيغل حول نظريات كانط في مشروعه الفكري «نقد العقل الخالص»، ثمّ ذكر ثلاثةَ مباحثَ نقديةٍ أخرى دوّنها هيغل بخصوص المثالية الكانطية، بعد ذلك حاول إثبات أنّ هذا النقد برمّته خاطئٌ ولا أساس له من الصحّة.

بغضّ النظر عمّا إن كان كاتب المقالة قد تمكّن أو لم يتمكّن من طرح إجابةٍ مناسبةٍ على النقد الموجّه لكانط من قبل هيغل وعلى لسان كانط نفسه، إلا أنّ المسألة التي تخصّنا في هذه السلسلة هي طرح صورةٍ

---

١. المصدر: «*الفلسفة والبحث الفينومينولوجي*»:

Hegel's Critique of Kant's Theoretical Philosophy, ***Philosophy and Phenomenological Research***, Vol.46, No.1 (Sep.,1985), pp.1-35

صـدرت هذه الدورية بين أعوام ١٩٤٠ و ٢٠١١، وتصـدَّت لنشرـ المقالات التي تتناول نطاقاً واسـعاً من الحقول التي تتضـمّنُ الفلسفة العقلية، الإبستيمولوجيا، الأخلاق، الميتافيزيقا، وتاريخ الفلسفة. لم تستوجب الدورية اتّباع الباحثين لأيّ منهجيةٍ محددة أو اتجاهٍ فلسفي معيَّن في مقالاتهم المقدَّمة إليها، وقد شهدت الدورية عبر السنوات لائحةً من المساهمين الممتازين.

تعريب: هبة ناصر، طارق عسيلي.

2. Karl Ameriks

فيلسـوفٌ أمريكيٌّ من مواليد العام ١٩٤٧، أسـتاذٌ فخريٌّ للفلسـفة، نال درجة الدكتوراه من جامعة «ييل» وألّف العديد من الكتب التي يتمحورُ قسمٌ كبيرٌ منها عن كانط. مجالات اهتمامه: تاريخ الفلسفة المعاصرة، والفلسفة القاريّة.

واضحةٍ وصائبةٍ لحقيقة النقد الهيغلي لمنظومة الفكر الكانطية باعتبار أنّ هيغل يُعدّ من روّاد الفلسفة الغربية في العصر الحديث.

قبل أن يتطرّق الكاتب إلى شرح وتحليل نقد هيغل لنظريات كانط، دوّن بحثاً أثبت فيه أنّ الاستنتاج[1] الاستعلائي في مشروع كانط الفكري «نقد العقل الخالص» ذو ارتباطٍ وثيقٍ بمذهبه المثالي ولا ينفكّ عنه بوجهٍ، بحيث إن أردنا فهم طبيعة هذا الاستكشاف فلا بدّ لنا من الغور في تهافتات[2] العقل الخالص؛ وأثبت أميريكس أنّ هيغل غفل عن هذه المسألة الهامّة التي تُعدّ محوريةً على صعيد نقد منظومة كانط الفكرية.

كما تمّ تسليط الضوء في هذه المقالة على المباحث النقدية الثلاثة التي ساقها هيغل حول استنتاج كانط المشار إليه، وهي كالتالي:

١) الآراء المطروحة حول الأنا.

٢) ضرورة امتلاك الإنسان علماً.

٣) إمكانية تحليل العلم بشكلٍ ابتدائيٍّ وأوّليٍّ.

هيغل في المبحث النقدي الأوّل اعتبر يوهان جوتليب فيخته متفوّقاً على إيمانويل كانط لكونه نجح في طرح صورةٍ منسجمةٍ وثابتةٍ لجميع جوانب «الأنا» بينما «الأنا» الكانطية برأيه فارغةٌ ولا تفي بالغرض.

وفي المبحث النقدي الثاني أكّد على أنّ معضلتَي الضرورة والكلّيّة كانتا تؤرّقان كانط باستمرارٍ، لذلك أصبحتا هاجسه الأساسي، لكنّه رغم مساعيه الفكرية أخفق في بيان تفاصيلهما بشكلٍ مناسبٍ ليبقيا مجرّد فرضيتين عجز عن وضع حلٍّ لما فيهما من ألغازٍ ولم ينجح في بيان تفاصيلهما.

وأمّا المبحث النقدي الثالث فهو لا يقتصر على نظريات كانط فحسب، بل يعمّ نظريات فلاسفةٍ آخرين حاولوا تعيين حدود المعرفة البشرية مثل جون لوك؛ وفي هذا السياق قال هيغل أنّ كانط غفل عن كون مساعيه الفكرية الرامية إلى تعيين نطاق المعرفة والإدراك البشريين تعدّ بحدّ ذاتها ضرباً من المعرفة المرتبطة بالقدرة الإدراكية للإنسان.

بعد أن استعرض كاتب المقالة المباحث النقدية المشار إليها، بادر إلى الردّ عليها بلسان كانط نفسه؛ ثمّ ساق الموضوع نحو مباحثَ نقديةٍ أخرى ابتدأت بنقد المثالية الاستعلائية الكانطية، وفي هذا السياق قال أنّ هذا النقد متقوّمٌ في أساسه على رؤية هيغل التي تبنّى فيها عقيدة المثالية المطلقة، فهو لم يعتقد فقط بكون الواقعية عقلانيةً، بل أكّد على أنّ كلّ أمرٍ عقلانيٍّ لا بدّ وأن يكون واقعيّاً.

النقد في هذا المبحث من المقالة يتمحور حول النقاط التالية:

١) نقد مفهوم الشيء في ذاته (النومين).

---

1. Deduction

2. Antinomies

٢) نقد كيفية بيان كانط للمثالية في مضمار التعارض بين مبادئ العقل الخالص.

٣) نقد كيفية بيان الأصول الفردية في مجال الديالكتيك الاستعلائي لنقد العقل الخالص.

هيغل في المبحث النقدي الأوّل قال أنّ الآراء التي طرحها كانط لبيان مقوّمات البنية الإدراكية وطبيعة الظواهر تعيقنا عن معرفة حقيقة الشيء في ذاته (النومين).

وفي المبحث النقدي الثاني أكّد على أنّ القيود المفروضة على العقل تعدّ بحدّ ذاتها عقليةً، أي أنّها منبثقةٌ من العقل بنفسه، مما يعني أنّ العقل عبارةٌ عن قابليةٍ تُضمر التناقض في باطنها.

وأمّا المبحث النقدي الثالث فهو يطرح على ضوء النقد الأوّل، حيث رأى فيه هيغل أنّ كانط لم يلتزم بمضمون اصطلاح «المثالية»؛ وفي هذا السياق اعتبره قد أخفق في وضع حلٍّ وسطٍ ومناسبٍ للتعارضات التي ترد على أفكاره.

التحرير

******

رأى إيفان سول أنّ «مجمل مشروع هيجل وتصوّره للفلسفة يقوم على دحض تقييد كانط للعقل»[١]. لكن على الرغم من مناقشة سول لمساعي هيجل بهذا الشأن، فهو يعترفُ بأنّه لم «يُحاوِل إثباتَ أو نقْد تفسير هيجل لفكر كانط»[٢].

غير أن سول لا يقفُ بمفرده هنا، فحتى مع تجدّد الاهتمام بهيجل الذي نشهده راهناً، نتفاجأ بوجود مقدارٍ ضئيلٍ من النقاش النقدي لكيفيّة معالجة هيجل لفكر كانط [٣]- وعلى وجه الخصوص ذلك المتعلّق بالمحور المعقَّد لتلك المعالجة؛ أي رفْض العنصرين الرئيسيَّين في فلسفة كانط النظريّة وهما: الاستنتاج الترنسندالي للمقولات وعقيدة المثاليّة الترنسندالية.

1. Ivan Soll, An Introduction to Hegel's Metaphysics (Chicago: University of Chicago Press, 1969), pp. 48-49.

2. Ibid., p. xiv

3. See, e.g., Charles Taylor, ***Hegel*** (Cambridge: Cambridge University Press, 1975);Richard Bernstein, "Why Hegel Now?" ***Review of Metaphysics*** 31 (1977): 29-60; William Maker, "Understanding Hegel Today," Journal of the History of Philosophy 19 (1981): 343-75.

وقد دارت مُؤخَّراً بعضُ النقاشات المفيدة حول هذا الموضوع[١]، ولكن لم يُقدِّم أيٌّ منها بياناً منهجياً للفرق بين هذين العنصرين الأساسيَّين من وجهة نظر كانط، ولا للطبيعة العامة وأساس معالجة هيجل لهذا الاختلاف. سوف أُقدِّم هذا البيان (في القسم الأول)، ومن ثمّ أميِّزُ وأُقيِّم اعتراضات هيجل الثلاث على استنتاج كانط (في الأقسام ٢-٤) واعتراضاته الثلاث على مثالية كانط (في الأقسام ٥-٨). وسأبيّن أنّ هذه الاعتراضات فاشلةٌ بأجمعها بسبب وجود مجموعةٍ من الأخطاء المتَّصلة بشكلٍ وثيق، وهي أخطاء يمكن فهمها لأنّها تتعلّق ببعض أكثر المسائل صعوبةً في فلسفة كانط.

كما سأؤكّد أن هذه الأخطاء تبيّن بعض النماذج العامة لمقاربة الفلسفة الترنسندالية التي مازالت شديدة التأثير، من هنا سيتبين أن مسار «العودة إلى كانط» الملائم في هذا الزمن يكون عن طريق إعادة دراسة نقد هيغل لهذه الفلسفة.[٢]

١

اتّضح أنّ معالجة هيجل للاستنتاج الترنسندالي لكانط تتّصلُ بشكلٍ وثيقٍ باعتراضاته على المثالية الترنسندالية إلى درجةٍ الاضطرار لمراجعة أُسُس العلاقة العامة التي تجمعُ بين استنتاج كانط ومثاليته[٣]، قبل إجراءِ أيِّ تقييمٍ لهجماته المحدَّدة. إن موضوع استنتاج كانط هو أساساً المدّعى الرئيسي الوارد في قسم التحليل الترنسندالي في كتاب «نقد العقل المحض» الذي يُفيدُ أنّه:

---

1. See especially John Smith, "Hegel's Critique of Kant," ***Review of Metaphysics*** 26 (1973): 438-60; Ingtraud Görland, ***Die Kantkritik des jungen Hegels*** (Frankfurt: Klostermann, I966); and Klaus Dusing, ***Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*** (Bonn: Bouvier, 1976), pp. 109-20.

٢. إضــافة إلى ذلك، أعتقد ان هذه التقييم هو شرط مســبق لأي لتقييم لهيغل حتى الاعتراضــات الأكثر تأثيرا على فلســفة كانط العملية.

3. Cf. R. C. Walker, ***Kant*** (London: Routledge & Kegan Paul, 1978), pp. 22-23; Karl Ameriks, "Recent Work on Kant's Theoretical Philosophy," ***American Philosophical Quarterly*** 19 (1982): 1-24.

أ. توجد مبادئٌ قبلية[١] للتجربة المكانيّة-الزمنيّة قابلة للتحديد، ومنها مقولتا الجوهر والسببية. أمّا موضوعُ مثاليّة كانط فهو أساساً الدعوى الرئيسية الواردة في قسم الديالكتيك الترنسندالي في كتاب نقد العقل المحض، وهي:

ب. من الناحية الميتافيزقية، يحظى الميدان المكاني - الزماني بمكانة غير مُطلقةً، وبالتالي مهما كنا نحن والموجودات الأخرى كالله في ذاتنا، هذه الموجودات في ذاتها لا يمكن أن تكون ذات خصائص مادية جوهرية. إذا جمعنا هاتين النقطتين وأضفنا النقطة الثالثة التي تُفيد أنّه:

ج. لا يُمكن لمعرفتنا النظرية الموضوعية[٢] أن تتجاوز الميدان الذي تحكمه مبادئُ التحليل الترنسندالي، يُمكننا إذاً فهم رسالة «نقد العقل المحض» ككلّ وهي العقيدة المسمّاة «بنظرية التقييد» الخاصة بكانط أي أنّه:

د. بالرغم من البنية الماقبلية لمعرفتنا، إلا أنها بأكملها ظواهريةٌ فحسب.

إذا فهمت الادعاءات الرئيسية الواردة في قسمي الأناليطيقا والديلكتيك على أساس النقاط السابقة تكون معانيها مستقلة، وهناك كثيرٌ من الفلاسفة الذين قبلوا بإحداها، لكنّ هذه الادّعاءات لا تنفصلُ عن بعضها بشكلٍ تام في «نقد العقل المحض»، حيث يناقش كانط في قسم استنتاج المقولات (**كما في التفسير الترنسندالي** للمكان) النقطتين معاً. إنّه يقومُ أولاً بتأسيس محتوى بعض **القضايا القبلية**[٣] وصلاحيتها، ومن ثمّ يؤكِّدُ المثاليةَ الترنسندالية للموضوع الذي تتناوله هذه **القضايا**.[٤] ولكن إذا كان هذا يعني أن التمهيد لقسم الديالكتيك كان مرتقباً في «نقد العقل المحض»، إلا أنّ الواقع يُفيدُ أنّ مثالية مبادئ كانط ليست جزءاً من الاستدلال **على** صلاحيتها، بل هي توضيحٌ يُقدَّمُ فقط بعد إثبات صلاحيتها

---

1. a priory

٢. أقصد ب«المعرفة» كما قصد كانط المعرفة «الموضوعية» مقابل المعرفة التحليلية أو الشكلية و«النظرية» مقابل العملية حيث إن المعرفة العملية حي المعرفة التي ترتكز على المقدمات التي تؤكد على الواجب.

3 . a priori propositions

4. See e.g., B 41, B 146. "A" and/or "B" will refer, as is customary, to the first and/or second editions of the ***Critique of Pure Reason***. Cf. K. Ameriks, "Kant's Transcendental Deduction as a Regressive Argument," ***Kant-Studien*** 69 (1978): 273-87.

وبالتالي يُتصوَّرُ احتياجها لتفسيرٍ ميتافيزيقي. بالإضافة إلى ذلك، يُشيرُ كانط إلى أنّ قسم الديالكتيك هو الذي يُحدِّد الادِّعاء الأقوى بأنّ معرفتنا (الموضوعية النظرية) تنحصرُ على نحوٍ تام بالخواص المكانية-الزمنية، وأنّ إثبات مثالية المكان والزمان لا يمنحنا «أفضل» تفسيرٍ فحسب بل تفسيراً ضرورياً تماماً[١]. على نحوٍ أدق، بالرغم من احتجاج كانط في قسم الجماليات على وجود مجموعةٍ من الصعوبات المحدَّدة في كلِّ تفسيرٍ تقليديٍ للمكان والزمان (لدى نيوتن، لايبنتز، بيركلي) ووجود الإشكالية العامة المتمثِّلة بعدم «توضيح» أيٍّ منها للمعرفة التركيبية **القبلية**، فإنّه قد أظهر في قسم التناقضات أنّ المثالية المتسامية حتميةٌ لأنّنا نقع في التناقض من دونها. هذا هو الأساس الذي يُقدّمه كانط للفرع (ب) ويختتمُ بذكر فرضية التقييد الخاصة به فقط عبر هذا الادّعاء وعبر ما جاء في النقطة (ج).[٢] وعليه، بالنسبة لكانط، لا يُمكن دمجُ فرضية التقييد بالاستنتاج ولا فصْلها عنه بشكلٍ تام حيث إنّ الاستنتاج لوحده لا يُثبِتُ أنّ المعلومات المكانية-الزمانية التي نُعالجها هي ظواهريةٌ فحسب، بينما يُثبت قسم التناقضات لوحده أنّ ميدان هذه المعلومات يستهلكُ ما يُمكن أن نعرفه.

لم يكن هيجل واضحاً تماماً فيما يتعلَّقُ بهذه العلاقات بحجة كانط الرئيسية. على سبيل المثال، يُكرِّر هيجل أنّ كانط من خلال استخدام مصطلح «الترنسندالي» في إثبات المقولات، كان يقصدُ التعبيرَ عن مثاليتها[٣]. هذا التصريح يتجاوزُ ببساطةٍ مرحلتيّ الاستنتاج

---

1. B xix.

٢. مرتكز النقط (٣) هي عقيدة كانط في الحكم أي أن معرفتنا الموضوعية تحتاج إلى المفاهيم والحدوسات وبالتالي فإن مبدأهما في التحليل يحكم ميدان الحدس بالكامل ثم إن معرفتنا الموضوعية لا يمكن أنن تجاوز هذا الميدان.

See A 51/ B 75f, A 68/ B 93f, B 146-5

٣. «تلك الوحدة ... سماها كانط ترنسندالية فقط ، وقصد أن الوحدة موجودة فقط في أذهاننا»

Hegel, ***Encyclopedia***, 42, Zusatz 2 ***Theorie-Werkausgabe*** (Frankfurt: Suhrkamp, 1970), and, when appropriate, to the most convenient English translation, which in this case is ***Hegel's Logic***, by William Wallace (Oxford: Oxford University Press, 1975). The references will always give the volume and page from the ***Werkausgabe***, followed by the author and the page of the English translation, thus (for the last ref- erence), VIII: 118, Wallace, p. 70. Cf. Hegel, ***Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie***, XX: 338, "Das Transzendentale besteht darin, in subjektiven Denken solche [kategoriale] Bestimmungen aufzuzeigen." Some recent commentators have reversed Hegel's idea, that is, they have equated Kant's deduction and idealism in such a way that the idealism is reduced to a mere expression of the argument of the deduction, whereas Hegel reduces Kant's deduction to an argument for idealism. See Ameriks, "Recent Work," p. 5.

اللّتَين تمّ ذكرهما سابقاً ويُغفل الحقيقة التي تُفيدُ أنّه في أمثال العبارات النمطية «كالاستنتاج الترنسندالي»، فإنّ مصطلح «الترنسندالي» لا يُميِّز المكانة الميتافيزيقية للعناصر المستنْتَجَة بل طريقة استنتاجها، أي بوصفها شروطاً ضرورية للتجربة[١]. وعليه، فإنّ القول بأنّ وحدة الإدراك الشعوري ترنسندالية لا **يعني** ملازمتها لما يقع خارج حدود التجربة وأنها غير مكانية - زمانية في جوهرها، بل يُفيد فقط بأنّها نوعٌ من الإدراك الشعوري **الضروري** للتجربة.

قد تُساعدُ بعضُ الاعتبارات التاريخية في تفسير ارتباك هيجل في هذا المقام.[٢] فنحن نعلمُ أنّ هيغل في سنواته التأسيسية الحاسمة، أهمل الدراسةَ الدقيقة للعناصر النظرية الرئيسية في فلسفة كانط،[٣] وحين شرع بدراستها، فإنه قام بذلك من منظورِ من تلقّن تفسيرات **فيشته وشيلنج**، وهي تفسيراتٌ تُضفي تحريفاً غريباً للغاية على مؤلّفات كانط. إذ تعتمدُ مقاربةُ فيشته لفرضية التقييد[٤] على مخاوف تمثيلية[٥] غير ناضجة، وتتجاهلُ الأدلة الخاصة الواردة في قسميّ الاستنتاج والتناقضات. اقتفى **هيجل** أثرَ **فيشته** في تخطِّيه لهذه الاحتجاجات، وحتى في أحدث بياناته وأكثرها منهجيةً حول كانط لا يوجد تحليلٌ متأنٍّ لهذه النصوص وبالتالي لا يوجد تصريحٌ واضحٌ للمرحلتين التي تنطوي عليهما دعوى كانط.[٦] ولكن لحُسن الحظ، لم يقبل **هيجل** نقطةَ الانطلاق التمثيلية التابعة لفيشته، ويبدو أنّه قد اندفع نحو المثالية تأثُّراً بفكرة شيلنغ التي تُفيدُ أنّ حريتنا تُظهرُ أنّ معرفتنا العادية هي

---

١. ب: التجربة: سأعني ما عناه كانط المعرفة المفترضة وليس الوعي السابق للمعرفة.

See B 161, B 218f, and Walker ***Kant***, p. 10.

2. See H. S. Harris, ***Hegel's Development*** (Oxford: Oxford University Press, I972), especially pp. xx, 68, 79, 107.

3. See ***Briefe von und an Hegel***, ed. J. Hoffmeister (Hamburg: Felix Meiner, 1969, third edition), vol. I, p. 16; and G. Lukacs, ***The Young Hegel***, trans. R. Livingstone, (Cambridge: MIT Press, 1966), p. 6: "From the Berne period there is not a single remark that would suggest more than a superficial interest in the problems of the ***Critique of Pure Reason*** and with epistemology in the narrower sense."

٤. لاحظ أني هنا أشير إلى مفهوم فيخته للفلسفة النظرية فقط، فقد اعتقد فيخته أن الاعتبارات العملية تتيح لنا أن نتجاوز نظرية التقييد.

5. See especially Fichte's ***Vocation of Man***, trans. Roderick Chisholm (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1956). The "doubt" that Fichte generates at the beginning of his book rests clearly on a reduction of thoughts to mental images, so that perception becomes a mere series of private pictures.

6. F. W. Schelling, ***Werke***, (Stuttgart: J. G. Cotta, 1856), Vol. I, p. 340. Cf. Hegel, I: 234.

معرفة ظواهريةٌ فحسب[١]. وعليه، يحتجُّ هيجل بأنّ الأشياء الموجودة في العالم ظواهريةٌ صرفة، أي ليس لها لأساس في ذاتها (**كما يفترض أن يكون أساس للموجود التام الحرية**). بهذه الطريقة، يستطيعُ هيجل التمسُّك بالخفض من المستوى الميتافيزيقي للمكان والزمان الذي يكمنُ في قلب المثالية الترنسندالية وفي نفس الوقت تفادي الإلتزام بفرضية التقييد التابعة لكانط أو أيٍّ من حججها الخاصة. بالنتيجة، بات في غاية السهولة أن يخطئ هيجل الموضوع الفعلي لاستنتاج كانط ومثاليته.[٢]

٢

يمُكننا أن ننتقل الآن لتناول نقاط الضعف الثلاث الرئيسية التي عثر عليها هيجل في استنتاج كانط وهي: أ) معالجة «الأنا»[٣]؛ ب) بيان **الضرورة** في معرفتنا؛ وج) المفهوم الذي يُفيد أنّ البحث **الأوليّ** للمعرفة مُمكن.

يُظهِرُ الاعتراضُ الأول تأثيرَ فيشته حيث إنّ هيجل يذكرُ مراراً أنّ الفضل يعودُ إليه لأنّه كان أكثر ثباتاً وصلابةً، وبسبب محاولته على الأقل استنتاج جميع المقولات من «الأنا».[٤] يكشفُ هذا الاعتراضُ أيضاً مقدارَ التباس هيجل فيما يتعلَّقُ بكانط نفسِه حيث إنّه حينما يقومُ لأول مرّةٍ بالتعبير عن مفهومه المثالي للاستنتاج يتردَّدُ ويقول بأنّ كانط لم يعتقد بهذا المفهوم. في «المبدأ أو الروح» إن لم يكن في «الصورة»، يُعتبر أنّ كانط قد أدرك الحقيقة

---

1. See Hegel, ***Encyclopedia***, 45, Zusatz, VIII: 122, Wallace, p. 73.

٢. أظن أن هيغل هنا متأثر بتوجهات راينهولد الذي صرح بأن فلسفته «ستزود تأكيداً تاماً أثبت من خلاله النتائج الرئيسية لكتاب نقد العقل المحض باستقلال عن تلك التأملات العميقة التي أثبتت من خلالها أعمال كانط.»

(***Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens***, 1789, reprint edition, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963), pp. 67-68. The remark is cited and translated by Daniel Breazeale in "Reinhold's Elementary Philosophy," ***Review of Metaphysics*** 35 (1982), p. 789.

3. Hegel, ***Encyclopedia***, 42, VIII: 117, Wallace, p. 69; ibid., 6o, Zusatz 2, VIII: 141, Wallace, p. 94; ***Science of Logic***, VI: 505, trans. W. H. Johnson and L. G. Struthers (2 vols., London: George Allen and Unwin, 1929), vol. 2, pp. 431-32 ; XX: 386-401. It is clear that Fichte in turn owes this project - as well as another concept central to Hegel's critique, namely, the rejection of the thing in itself - to the influence of Reinhold and G. E. Schulze. See above n. zo and below n. 87, and D. Breazeale, "Fichte's Aesnesidemus Review and the Transformation of German Idealism," ***Review of Metaphysics*** 34 (1981): 545-68.

4. Hegel, II: 10, Surber, p.1.

الجوهرية التي تُفيد أنّ الواقع بتمامه متّصلٌ بالأنا[١] -أي عقلٌ مطلق - ومبنيٌّ عليها. حين نذكر طريقَيْن أخريين سلكهما هيجل للتعبير عن هذه الحقيقة الجوهرية، يُقال بأنّ «مبدأ الاستنتاج» هو مجرَّدُ مفهومٍ فيشتي عن «المثالية الأصيلة» (التي ينبغي أن ترفض أيَّ «شيءٍ في ذاته» يكون متميِّزاً)[٢] وأنّه هو نفسُ «المبدأ العام للتنظير» أي مبدأ الهوية المطلقة (وليس الشكلية فحسب) للذات والموضوع.[٣] سُرعان ما غيرّ هيجل تقييمه لكانط، وبالرغم من أنّه قد تمسّك بالفكرة الخاطئة المذكورة آنفاً -أي أنّ الاستنتاج الترنسندالي ينبغي أن يكون بحدِّ ذاته دليلاً على المثالية-إلا أنّه قد أدرك بأنّ كانط لم يتّجه، حتّى في «روح» مؤلَّفاته، نحو المثالية التي تستغني عن الأشياء بذاتها.[٤] بعدها اتهم هيغل كانط بالتعارض الداخلي لاعتباره أنّ مبدأ استنتاج كانط («الأنا») يتطلَّبُ هذه المثالية بغضِّ النظر عمّا قد يقوله كانط.

قبل أن نُقيِّم هيجل بشأن هذه النقطة، ينبغي أن نوضِّح أنّه حين قام بالدعوة لاستنتاجٍ مُتصِّلٍ بشكلٍ مباشر بالمثالية المطلقة ومعتمدٍ تماماً على نقطة انطلاقٍ ذهنية بسيطة (التمثل المجض لـ الأنا)، لم يقصد هيجل الإصرارَ على أساسٍ ديكارتيٍّ أو أنانيّ للفلسفة. على العكس من ذلك، أكَّد هيجل أنّه بمقتضى رؤيته -**في مقابل** ما يراه الآن من مثالية كانط «الذاتية» أو «النفسية» - لا توجد أيُّ إشارة إلى أنّ هيئة الواقع تنبع من إلزامنا – كما لو كان الأمر يعود إلينا بوصفنا عقولاً محدودة خاصة[٥] - بتحديد المقولات السائدة. للأسف، بالرغم من أنّ هذا الادِّعاء يُظهر أنّ رأي هيجل ليس راديكالياً كما خشي البعض، إلا أنّه يكشفُ عن إجحاف لحق بكانط الذي كان ليوافق بسُرعة على أنّ هذه المثالية الذاتية هي غير مُناسِبة. لهذا السبب بالذات، يُؤَكِّد كانط (كما يلحظ هيغل في موردٍ آخر)[٦] أنّ صورة

---

1. Hegel, II: 9, Surber, p.1.
2. Hegel thus goes on to say that Kant's principle of speculation is not that of absolute idealism but rather its very opposite, the separation of thought and being (II: 338, Cerf and Harris, p. 101).
3. Hegel, ***Encyclopedia***, 42, Zusatz I, VIII: 118, Wallace, p. 69. Cf. II: 309-II, 315, Cerf and Harris, pp. 74-75, 79.
4. Hegel thus goes on to say that Kant's principle of speculation is not that of absolute ideal- ism but rather its very opposite, the separation of thought and being (II: 338, Cerf and Harris, p. IoI).
5. Hegel, Encyclopedia, 42, Zusatz i, VIII: 118, Wallace, p. 69. Cf. II: 309-II, 315, Cerf and Harris, pp. 74-75, 79. 6
6. Hegel, IV: 440.

الأنا الفردية التجريبية تقتصرُ على شرط الظاهرية الصرفة تماماً كاقتصار سائر الميدان المكاني-الزماني عليه، وأنّ ظاهرية هذا الميدان تستندُ في النهاية إلى الخواص الكميّة المتميِّزة للمكان والزمان -وهي خواص ما قبلية لم يفرضها البشر بأيِّ معنىً قابل للتخيُّل[١]. وعليه، إذا كان من الخطأ ربطُ استنتاج كانط بشكلٍ **مُباشر** بالمثالية، فمن الأكثر ظُلماً ربطه بالنموذج **الذاتي** للمثالية.

كلُّ هذا لا يُوضِّح لماذا اعتبر هيجل أنّ على المرء تكريسُ الاستنتاج للبرهنة على المثالية المطلقة. بتعابير عامة، أعتقدُ أنّ الجواب هنا يستندُ إلى الفكرة التي تُفيد أنّه **إذا** كانت مقولات الأشياء في ذاتها قابلة للفصل التام عمّا يتضمّنه التمثل المحض للأنا، فإنّ هذا يُظهِرُ الهوية الأساسية للذات - الموضوع التي التزم بها هيجل. وعليه، لا يكونُ العالم مجرَّد صورةٍ لذاتٍ مُحدَّدة كما هو الحال في الأنانية المثالية (الذاتوية)، ولا تكونُ معالمه النهائية خارج متناول جميع هذه الذوات كما هو الحال في المثالية الكانطية،[٢] بل يكونُ العالم مُتميِّزاً عنّا ومع ذلك مُتاحاً ذهنياً بشكلٍ تام (من حيث الجوهر). حينما يُعبرَّ عن موقف هيغل على هذا النحو وبهذه البساطة، فإنّه لا يكون غير قابلٍ للتصديق تماماً، ولكن من أجل تمييزه عن مذهب الواقعية -وهيجل يتيقَّن بهذا التمييز- يحتاج أيضاً لإظهار كيف يمكن أنّ يكون للتمثل «المحض» الذي يُريد للاستنتاج أن يبدأ به نوع من المعنى الذهني أو الذاتيّ من دون أن يكون مُطابقاً لمفهوم الأنا التجريبي المحض. يعتمدُ كلُّ شيءٍ هنا بشكلٍ دقيق على ما يفهمه هيجل من التمثل المحض للأنا.

ما دام هيجل ينتقدُ كانط بسبب عدم ابتعاده المناسِب **عن** هذه الفكرة، يبدو أنّ المرء يمكن أن يتعرّف على هذه الفكرة، ببساطة، من خلال ملاحظة ما يقوله كانط[٣]، لكنّ الحقيقة التي تُفيدُ قيامَ كانط بالتوصُّل إلى استنتاجاتٍ مُختلفة جداً عمّا يتوقّعه هيجل تُشيرُ إلى أنّ نقطة انطلاق كانط قد تختلفُ عن نقطة انطلاق هيجل، وما سبق ولاحظناه من تفسير هيجل

---

1. Hegel denies our being in a receptive relation to space and time at II: 305, Cerf and Harris, pp. 69-70. For a critique, cf. Düsing, ***Das Problem***, p. 118.
2. Once again, the restriction to ***theoretical*** knowledge should be kept in mind
3. Hegel, II: 304, Cerf and Harris, p. 69

يؤيِّد هذه الإشارة. يمُكن العثور على تأكيد إضافي على هذا الأمر عندما اعتبر هيجل في مرحلةٍ ما أنّ الأنا تمُثِّلُ هويةً مُطلقةً لا يتمُّ التعبير عنها فيما يُسمّى «بسطحية»[١] حجة الاستنتاج، بل في إشارة كانط إلى «الخيال المنتِج» الذي يُقال بأنّه أساس كُلٍّ من «الأنا الذاتية» و «العالم الموضوعي». في موضعٍ آخر، يُطابق هيجل هذه الملكة مع اتِّحادٍ يمُثِّلُ «الهوية المطلقة للوعي الذاتي الذي يفترضُ الحكم (وبالتالي اتّحاد الموضوع والمحمول، «الجزئي والكلي») خارج ذاته تماماً».

وعليه، فإن هيجل يتجاوز النص حيث إنّ كانط نفسَه (على خلاف فيشته) لا يتحدّث عن هذا «الافتراض» للوعي المطلق كما أنه لا يقوم لا يعترف بوجود الخيال المنتِج.[٢]

رغم أن «الخيال المنتِج» في «نقد العقل المحض» يبدو نذيراً سلبياً، إلا أنّ فهمه ممكن كمصطلحٍ يرمزُ فقط إلى حقيقة وجود قواعد ما قبلية (وبالتالي «مُنتجة» وليس «تكاثرية» أو ممكنة فحسب) تحكمُ صوراً جزئية من الإحساس (وبالتالي «الخيال» وليس الفكر التجريدي)[٣].

يستشعرُ هيجل هذا التحفُّظ في كلام كانط ويتّهمه بالقبول بصورةٍ غير منطقية للأنا الفارغة (وليس «المنتِجة» واقعياً) التي تُواجه كثرةً متميِّزةً تماماً من المعلومات، وبهذه الطريقة تُحافظ على سيادةٍ عُليا في مقابل العقل.[٤] يُطلق هيجل على هذه الصورة صفةَ منافاة المنطق لأنّه يعتبرُ أنّ الأنا والكثرة لا يفهما إلا باعتبارهما عناصر مجرّدة عن التركيب

---

1. Hegel, II: 308, Cerf and Harris, p. 73. Except for the identification of productive imagination with speculative reason, a similar view can be found in M. Heidegger, ***Kant und das Problem der Metaphysik*** (Bonn, 1929). This view has been decisively challenged by D. Henrich, "Uber die Einheit der Subjektivität," ***Philosophische Rundschau*** 3 (1955): 28-69.
2. Hegel, II: 306, Cerf and Harris, p. 71. Hegel here is playing on the components of the term "Urteil." At this point he also makes the bizarre suggestion that this "speculative unity" is Kant's solution to the problem of synthetic a priori judgment. As Düsing points out (***Das Problem***, pp. 110-15), Hegel seems unaware that since such unity can also be found in analytic judgments it can hardly be the solution to Kant's problem. Hegel appears to have conflated the psychological and logical meanings of synthesis in judgments. Cf. VI: 254, 505, Johnston and Struthers, vol. 2, pp. 218, 431f; and XX:
3. Cf. K. Ameriks, "Kant and Guyer on Apperception," ***Archiv fur Geschichte der Philosophie*** 65 (1983): 174-86.
4. Hegel, II: 306, Cerf and Harris, p. 71. Cf. VI: 258, 261 Johnston and Struthers, vol. 2, pp. 221, 225. In his late lectures (XX: 348) Hegel makes the remarkable proposal that Kant's doctrine of the schematism points to an intuitive intellect ("ein anschauender intuitiver Verstand, oder verständiges Anschauen.)

الناجح. وبقدر ما يمكنني معرفته، فإنّ هيغل لا يستطيع أن ينسب إلى كانط عنوةً التمثل الشامل «المنتِج» للأنا، إلا من خلال وجود فرضية المثالية المطلقة التي تتضمن مصادرة على المطلوب، وعليه، لا يتمحورُ السؤال حول سبب فشل كانط في الانتقال من تمثلٍ «مثاليّ أصيل» للأنا ليصل إلى منظومةٍ مثاليةٍ تامّة (الاستنتاج المباشِر للمقولات التي تنطبقُ على الأشياء في ذاتها) إذ إنّه لم يُحرز نقطةَ الانطلاق هذه على الإطلاق، بل يتمحور السؤال حول سبب اعتقاد هيجل بوجوب انطلاقنا جميعاً من المقدمة هذه التي توجدُ على الأقل إشارةٌ قوية عليها في كلام كانط بنحوٍ من الأنحاء.

يتعلّقُ الدليل الرئيسي لمعالجة هذه المسألة المعقَّدة ببعض الالتباسات الأساسية في مفهوم الإدراك الشعوري للتمثل المحض للأنا. بالنسبة لهيجل كما كانط، يتمُّ التعبير عن مفهوم التمثل المحض للأنا على النحو الأعم كمفهومٍ للوحدة التركيبية الضرورية للإدراك الشعوري، ولكن حين يُقال بوجود هذه الوحدة يُمكن أن يُراد واحداً من اثنين:

١- أ. ينبغي أن تستطيع جميع التمثلات[١] **الانتماء** إلى وعيٍ ذاتي واحد؛

ب. بما أنّ هذه التمثلات كثيرة، يُمكن أن تُسمَّى الوحدة هنا تركيبية حتى حينما تتضمّن علاقاتٍ تحليلية بين مضامين التمثلات؛ ج. وبما أنّ هذه الوحدة موجودة بالقوة في الموجود الواعي (وهي لأجله بالقوة)، يُمكن أن تُسمَّى إدراكاً شعورياً حتى ولو لم يوجد على الإطلاق فكرةٌ فعلية شاملة لصيغة «أنا أفكر...»

أو:

٢- أ. كلُّ التمثلات في إدراكنا هي عناصر للحكم وتُعبِّر عن وحدةٍ موضوعية في التعابير التي يُمكن صياغتها على الدوام «أنا أفكر...أن...»؛

ب. بما أنّ الكثرة موجود ... فإنّ التمثلات (كما ورد أعلاه)؛

ج. وبما أنّها وحدة ... «أنا أفكر» (كما ورد أعلاه).

---

١. أعتقد أن هذا المبدأ ينبغي أن يحصر بتمثلات ذهن كذهننا ، لكن الذين يوظفون هذا الفهم للادراك الباطني في الغالب يهملون هذا التقييد.

يُلاحَظُ أنّ القسم الأول يُشدِّد على وجود شرطٍ للأفكار باعتبارها تمثلاتٍ كنا نمتلكها ، بينما القسم الثاني يُشدِّد على وجود شرطٍ للأفكار باعتبارها عناصر إدراكية، أي أحوال يمكن على الأقل أن تطلق ادعاء يتصف بالصحة أو الخطأ. بدورها، تؤكِّد هذه الأفكار على ما سوف أسمّيه العلاقة **الملكيّة** أو **المعرفية** للتمثلات بالوعي. من المهم التفريق بين هذه العلاقات وبشكل خاص بالنظر إلى نية كانط المحتملة لمحاولة إثبات أنّه يتبيَّن أنّ الأشياء التي تنطبقُ عليها هذه الأفكار تكون بالنسبة لنا متقاربة بامتدادها ومترابطة بالضرورة. بتعبيرٍ آخر، قد يرغبُ كانط بإثبات أنّ جميع التمثلات التي يُمكن أن نمتلكها ينبغي إمّا أن تكون معرفيةً بشكلٍ مُباشر، كأحكام التجربة مثل «× هو ý»، أو بشكلٍ غير مباشر كأحكام الإدراك الحسي مثل «يبدو أنّ × هو ý» التي يُمكن لها بالضرورة أن تندرج في عملية إدراك «إنها الحالة التي أفكر فيها أنّ × هو ý»[1].

لهذه الفروقات أهمية كبيرةٌ بالنسبة لمسألة قابلية المقولات للتطبيق. إنّ الحجة التي تنطلق أولاً من المعنى المعرفي للإدراك الشعوري ستبيّن أنّ المقولات ضرورية ما دامت لازمة للحكم (كما في «الاستنتاج الميتافيزيقي» لدى كانط). وإذا اعتقدنا، كما يعتقد كانط، أنّ أحكامنا (التحديدية) تعتمدُ على الحدوس المفترضة - وبالتالي على أشكالٍ معيَّنةٍ من الإحاسيس - فإنّ الاعتقاد بمثالية هذه الصور سوف يتسبَّب يعيق استخدام المقولات المستَنْتَجة (عبر العلاقة المعرفية) من أجل تحديد الأشياء في ذاتها. من ناحيةٍ أخرى، إذا اعتقد المرء أنّ المقولات قابلةٌ للاستنتاج فقط من المعنى المِلكي للإدراك الشعوري، فلن يحدث هذا القييدٌ المحض للمقولات المستنبطة ولن تكون هناك حاجةٌ واضحة للتفكُّر بما تتضمّنه شروطُ الحُكم. بتعبيرٍ آخر، سيكون المرء في الموقع الطبيعي حيث سيكون مثالياً تماماً ومُتحيِّزاً إزاء أيِّ «فرضيةٍ للتقييد» كما كان هيجل. (نُلاحِظُ أيضاً أنّ هذا النوع من فهم الإدراك الشعوري يُمكنه تلبية الحاجة التي ناقشناها آنفاً والتي تقتضي وجودَ نوعٍ من العنصر الذهني الذي لا يمتلك أي نتائج ذاتية مباشرة.)

---

1. That this is Kant's position is argued in Ameriks, "Recent Work," pp. 14-18.

إنّني أؤكِّد أنّ هذا المسار الفكري لا يمُثِّلُ فقط طريقاً كان بإمكان هيجل أن يسلكه، بل يمثل الطريق الذي سلكه بالفعل.[١]

لقد التزم هيجل صراحة بالدمج الحاسم والمطلوب في هذا المسار عندما عرَّف الإدراكَ الشعوريّ الخالص بالعملية التي تقوم من خلالها «الأنا» بجعْل مواد (التمثل) «مُلكاً لي».[٢]

في موضعٍ آخر، يدّعي هيجل أيضاً:

أنّ الإعلان عن المرتكز الخاص للمقولات يكون من خلال النظام الدقيق لاندراجها في الهوية الأساسية لـ 'الأنا' في الفكر - وهو ما يُطلِقُ عليه كانط الوحدة الترنسندالية للوعي الذاتي.[٣]

لقد ساهمت لغةُ كانط بإحداث هذا الدمج. فإضافة إلى العلاقة المعقَّدة والوثيقة بين ما تُغطِّيه كلٌّ من حاستيّ الإدراك الشعوري،[٤] هناك حقيقة أنّ كانط يتحدّثُ أحياناً كما لو كان لمبدأ الإدراك الذي اقترحه معنىً وجودياً -أي كأن الموضوع هو كيفية الاتّصال الضروري لجميع تمثلاتنا الممكنة **بكوننا** المفكِّر الوحيد والمفكِّر نفسه الذي يمتلكها. من حُسن الحظ أنّ كانط يقول ما يكفي في موضعٍ آخر للإشارة إلى الصعوبات الكامنة في إسناد الاستنتاج إلى الصيغة المِلكيّة للإدراك الشعوري.[٥] حيث أشار في قسم المغالطات، إلى أنّ البرهان يصح حتى مع فرضية وجود تعدُّديةٍ نهائية في المواد الكامنة في العملية التي يتمُّ من خلالها التوحيد التركيبي للفكر. في الاستنتاج بحد ذاته، يُؤكِّد كانط أنّ الشرط المعرفيّ «للوحدة الموضوعية للإدراك الشعوري» هو بالفعل الفرضية الأساسية في برهانه،[٦]

---

١ . هنا أنا أتجاوز التباين بين نماذج هيغل الراديكالية للأنا، وأعتبر نفسي قد قدمت له خدمة من خلال التركيو على النماذج المألوفة للأنا . هناك طبعاً علاقة وثيقة بين هذه النماذج ، غذ يبدو بالنسبة لهيغل علاقة الذات الموضوع والجزئي الكلي الأصلية بمبدأ الإدراك الباطني تحصل عندما يطلق المرء العنان لأفكاره ويعتبرها خاصته وأنها خاضعة لمبدأ الادراك الباطني.

Cf. VI: 255, Johnston and Struthers, vol. 2, p. 219. See also below, at n. 45- 38 Hegel,

2. Hegel, ***Encyclopedia***, 42, Zusatz I, VIII: 118, Wallace, p. 69. Here Hegel speaks of a remarkable "Tätigkeit des Vermeinigens."

3. Hegel, ***Encyclopedia***, 42, VIII: 116, Wallace, p. 68. My emphasis.

4. See above, n. 36.

5. See K. Ameriks, ***Kant's Theory of Mind*** (Oxford: Clarendon Press, 1982), pp. 137-42.

6. A 364.

وليس مجرَّد حقيقة انتماء التمثيلات إلى وعيٍ واحد كما هو حاصل في الوحدة الذاتية للعلاقات الترابطية.[1]

توجد صعوبةٌ إضافية في التأكيد على صيغة التملُّك، وتتمثّلُ في الغموض الكامن في معنى قولنا بأنّ فعلنا هو الذي يصنعُ تمثلاتنا الخاصة بنا. كما يُشير هيجل نفسُهُ حينما يسخرُ من «ملازمة» التمثلات للعقل[2]، فإنّنا لا نمتلكُ مفهوماً مهمّاً عن أيِّ تمثلٍ لا يكون عقلياً. إنّ الطبيعة الارتباطية للتمثلات تجعلُها قابلةً للانتساب إلينا بغضِّ النظر عن أيِّ شيءٍ قد نفعله. بالإضافة إلى ذلك، إذا وُجد فعلٌ يمكن من خلاله للتمثلات أن تنتسبَ إلينا، فمن الملفت للنظر أنّ مبدأ الإدراك الشعوري (وفق هذا التفسير) يُفيدُ أنّ هذا الفعل لا يتضمّن أثراً أو تقييداً خاصّاً. فكُلُّ التمثيلات تخضعُ له، وحين يتم ربطها بذاتها لا يُفترضُ أن تتغيَّر. (أشك في أن تكون هذه الحقيقة مرتبطة بالنقطة السابقة التي أكَّد عليها هيجل حول ضرورة انقياد الكثرة لنا على نحوٍ تام. من الواضح أنّ هذا صحيحٌ بمعنى افتقار المعلومات لما قد يمنعها قبلياً من **هذا** النوع من «الفعل» العقلي). من ناحيةٍ أخرى، إذا قيل بأنّ المقصود من الإدراك الشعوري هو مجرَّد العملية المألوفة المتمثِّلة بالاستحضار الصريح لسلسلةٍ محدَّدةٍ من التمثلات إلى الذهن ومنْحها خاصيّة الحيوية التي تفتقرُ إليها التمثلات الأخرى، يجب الردّ بأنّ هذا الأمر يهدفُ إلى استحضار مفهومٍ تجريبيٍ للإدراك الشعوري كان ينبغي لمفهوم التمثل المحض للأنا أن يُقصيه على وجه الدقة. قد يكون هذا الإدراك الشعوري مسؤولاً عن علاقةٍ واضحة بالتمثلات، ولكن لا يمُكنه ادّعاء قبلية انطباقه على جميع التمثلات وسوف يفشلُ في استيفاء مُتطلّبات كلٍّ من الفلسفة الترنسندالية والمثالية المطلقة.

إلى هنا، يبدو أنّ نقْد هيجل لكانط يستفيدُ في أفضل الأحوال من دمْج قابلية الانطباق الجوهري -ولكن حتماً ليس الكلي- للصورة المعرفية لمبدأ الإدراك الشعوري مع الميزة الكلية الحقيقية -الجوهرية ظاهرياً- للصيغة المِلكيّة للمبدأ. هذا ليس كاملُ البيان، فهيغل

1. B 139-40.
2. Hegel, ***Encyclopedia***, 20,VIII: 74,Wallace,p. 31; VI: 254,Johnston and Struthers, vol. 2, p. 218; XX: 343.

يُحاول، في معالجته الأخيرة لكانط ، أن يوضح بشكلٍ أكثر تفصيلاً نوع الفعل الذي يعتبر أنّه له دخالةٌ في الإدراك الشعوري، ويعترفُ أنّ كانط لا يشرحه «على وجه التحديد» بهذه الطريقة.

«أنا الكلي تماماً، غير القابل للتحديد نهائياً. ما دمتُ أضعُ مضموناً تجريبياً في الأنا – أي أدركه شعورياً- ينبغي أن يدخل في بساطة الأنا. ولكي يستطيع المضمونُ الدخولَ في الواحد[١] -في ساطة الأنا- ينبغي أن يُبسَّط بحد ذاته وتستولي عليه البساطة. هكذا يُصبح المضمون في الوعي واحداً، ويُصبحُ مضموني. أنا الأنا، أنا واحدٌ. وعليه، توضع الفكرة في اتِّحادٍ وتُصبح واحدة...ما يُنتجه الفكر هو الوحدة، وبالتالي يُنتجُ ذاته لأنّه واحد...كلُّ ما ألمسه يجب أن يكون قادراً على الاتاحة لنفسه أن تُقحم في هذه الصور للوحدة (صور تركيب الإدراك الشعوري)».[٢]

في هذه الدعوى، يُعبِّرُ هيجل عن مركّب يتألَّفُ من تفسيره الراديكالي السابق للأنا على ضوء قوّةٍ مُنتجة، وعلى مفهومه المِلكيّ اللاحق للإدراك الشعوري، ولعلّ هذا التركيب كان دائماً يدورُ في خاطره ولكنّه لم يُوضِّحه من قبل. وعليه، تمَّ منحُ الأنا قوةً خاصّة للغاية تتجاوزُ مجرد تحديد كون التمثل

مُلكاً للفرد، وأمّا الإدراك الشعوري فيبدو أنه بتضمّن فرْض صورة البساطة على التمثل التي تسمحُ بالتالي للتمثل أن يُصبح مُلكاً للفرد. للأسف، يبقى مفهوم تبسيط فكرةٍ ما غامضاً تماماً كغموض نسبتها المباشرةً لي. ومرّةً أخرى، لا يتمُّ توضيح كيفية منْح شيءٍ للفكر لا يكن بالأصل موجوداً في الفكر. من ناحيةٍ أخرى، إذا تمَّ اقتراحُ فعلٍ عاديٍّ – كتبسيط الفكرة من خلال إضفاء طابع حيّ أو شخصي عليها- فإنّ هذا يتعارضُ أيضاً مع المجال الكلي الضروري الذي ينبغي أن يتّصل بالإدراك الشعوري. الوسيلة الوحيدة للخروج من هذا المأزق هي التحوُّل عن مناقشة ما ينبغي فعلُه لفكرةٍ أو تمثيلٍ ما من أجل تبسيطهما،

---

1 . das Eine

2. Hegel, XX: 344.

والانتقال إلى مُناقشة شروطِ تبسيط تعدُّدية أو «خليط» المعلومات بمعنى توحيدها.[١] ولكن تبرزُ معضلةٌ أخرى، إذ يبدو إما أنّ يكون بالإمكان توضيح أيٍّ من هذين الشرطين بأدنى المصطلحات التي -كما أشار هيوم- لا تحتاجُ لأيِّ إشارةٍ إلى الأنا فضلاً عن المثالية المطلقة، أو يتمُّ التركيز على نوعٍ أوسع من الاتِّحاد -كاتِّحاد الحُكم- وبالتالي يُستحضر المعنى المعرفيّ للإدراك الشعوري الذي يتجنّبه هيجل، والذي يمُيِّز مقاربةَ كانط عن مقاربته.[٢]

بالرغم من فشل اعتراض هيجل الأول بسبب اعتماده على تفسيرٍ خاطئ وغير كاف أساساً (بالنظر إلى النتائج المحدودة للمفهوم لإدراك الشعوري عند هيغل)، تجدرُ الإشارة إلى أنّه يتوافقُ على الأقل مع عامة التفاسير الحديثة للبراهين الترنسندالية، وخصوصاً مع العديد من الصيغ الجديدة شبه الستراوسونة لبنية الاستنناج التي تُستخلصُ من المعالم التي أدَّت بكانط في النهاية إلى تبنِّي المثالية الترنسندالية[٣]. بهذه الطريقة، يُعبرِّ هجومُ هيجل عن ردٍّ مفهومٍ ومؤثرٍ للغاية على كانط، وهذا الرد قابلٌ للانفصال عن أيِّ مايتافيزيقيا خاصة من حيث المبدأ والأصل. علاوةً على ذلك، حتّى لو بالغَ هيجل في الدعوة إلى برهان جدليٍّ ينطلقُ من مقولةٍ واحدة ليشمل سائر المقولات، وحتى لو لم يكن عادلاً في اتّهامه لكانط باتّباع منهجيةٍ «تاريخية» و«نفسية» فحسب في الاستنتاج الميتافيزيقي[٤]، لا يسع المرء إلا أن يستشعر إحساس هيجل بالحاجة إلى استنتاجٍ ميتافيزيقيٍّ كاملٍ ومُقنع تماماً، **ولهذا السبب** فإنّ دعوته لإقامة دليلٍ أقوى على المقولات تلقى قبولاً حسناً.

---

1. Hegel XX: 347; ***Encyclopedia***, 42, VIII: 116, Wallace, p. 68.

2. Hegel may appear to approach Kant here when he links possessing with conceiving, but unfortunately he uses the former to understand the latter, rather than vice-versa: "In order to recognize what a notion is, one is to consider the notion of the I." (VI: 255, Johnston and Struthers, vol. 2, p. 219). My translation.

3. See Ameriks, "Recent Work," p. 13. Cf. below, at n.54.

4. See, e.g., VI: 289, Johnston and Struthers, vol. 2, p. 247; and XX: 346. Hegel is well challenged here by Smith, "Hegel's Critique," pp. 445-48.

٣

إنّ الاعتبارات التي تمّ تقديمها لحدِّ الآن تجعلُ التعامل مع اعتراض هيجل الثاني أمراً سهلاً نسبياً، أي بالنسبة لكانط إنّ «الكلية والضرورة اللّذَين نعثرُ عليهما في المعرفة... ما هي إلا مسلّمات في النهاية؛... وجلّ ما فعله كانط كان تقديم تفسيرٍ لهذه المعلومة».[١] يكمنُ أساسُ هذا الاعتراض في الفكرة المتمثلة بأن ملاحظة كانط الرئيسية هي هيئة الإلزام، وأنّ الاستنتاج يُعادلُ روايةً ميتافيزيقيةً لكيفية فرْضنا المقولات، وبالتالي عدم امتلاكها لحقيقة مُطلقة. مُجدَّداً، يقومُ هيجل بدمْج حجة الاستنتاج لتتناسب مع (فهمه ل) لمثالية كانط، وهو دمجٌ مفهومٌ على ضوء المعلومة التي ذكرناها للتوّ حول غفلة هيجل عن احتجاج كانط على المقولات. لعلّ التشجيع على هذا الدمْج قد ورد أيضاً في كتاب كانط «*التمهيدات*» حيث تُؤخَذ «الضرورة في الإدراك» كافتراض[٢]، ولكنّنا نعلمُ أنّ منهجية «*التمهيدات*» ليست كمنهجية «*نقد العقل المحض*»[٣]. مهما يكن، فإنّ نظرةً إلى بعض القياس الثاني تُظهر نيةَ كانط لاشتقاق مبدأ الضرورة وليس مجرَّد افتراضه.[٤]

لا يعتني هيجل بهذه النقاط الواردة في النص، وعلى أيِّ حال ربما لم يكن راغباً بمنْحها وزناً كبيراً. بملاحظة تحليلنا للاعتراض الأول، يبدو من المحتمل أنّه في ما عدا الحجة التي تبطل التشكيك والمثالية الجزئية (من خلال استنتاج بُنية العالم عبر ما هو ممنوحٌ داخل الصيغة المِلكية لتمثل الأنا)، يميلُ هيجل نحو الرأي الذي يُفيدُ أنّنا ما زلنا فقط على مستوى الافتراض و «التوضيح» وليس على مستوى البرهان على الضرورة الحقيقية. إنّ إسناد هذا الرأي يبدو أنسب إذا ما تفكّرنا بشروط هيجل العالية عموماً لما يُعدُّ دليلاً، وإذا استذكرنا

---

1. 50 Hegel, ***Encyclopedia***, 540, VIII: 113, Wallace, p. 65; cf.

2. ***Kants gesammelte Schriften*** (Berlin: Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften, 1902f), IV: 279.

3. See ibid., IV: 274.

4. See A 176/ B 218, A 189/ B 232. Here my interpretation contrasts with Smith, "Hegel's Critique," p.459. My defense of Kant here is also meant to meet at least the first two points of J. Habermas' ***Erkenntnis und Interesse***, Frankfurt: Suhrkamp, 1968) neo-Hegelian challenge to transcendental philosophy for assuming (1) a normative concept of experience (science), (2) an a priori identity of the ego, and (3) a sharp theory-praxis distinction. I have just tried to show these first two points (in reverse order) are not inherent in Kant's strategy.

العدد الكبير للمفسِّرين المعاصرين للحجج الترانسندالية الذين مالوا نحو افتراض أنّه بغضِّ النظر عن دحض التشكيك، يخسرُ استنتاج كانط القوة المعرفية ولا يمُكنه إلا أن يمتلكَ معنىً ميتافيزيقياً غريباً[١]. يُوافق هيجل بشكلٍ صريحٍ على هذا الافتراض حينما يُصرِّحُ أنّه في افتراض «الشيء الذي يَحُسُّ والشيء المحسوس، تخرج كل الفلسفة (الحقيقية) من الميدان»[٢]. هنا، لا تقدير للفكرة الكانطية التي تُفيد ابتداء الحجة ببعض مسلمات الحس المشترك لتنتقل إلى الكشف عن اعتمادها على مبادئ متنوّعة مُثيرة للجدل يُراد لها تشكيل إطارٍ مفهوميٍ ضروري.[٣]

باختصار، حيث يُقدِّمُ كانط دليلاً متواضعاً نسبياً ينطلقُ من: أ) طبيعة الحُكم التجريبي ليصل إلى: ب) لائحة المقولات الصحيحة، ومن ثمّ إلى: ج) منظومة المثالية الترنسندالية، فإن هيغل يرغبُ باستنتاجٍ راديكاليٍ يبدأ بنقطةٍ متقدِّمة على (أ) -على سبيل المثال: قوة ملكية محضة أو «تبسيطية» للإدراك الشعوري- تتجاوز (ج) لتصل إلى (د): منظومة المثالية المطلقة. بما أنّ هيجل لم يعثر على هذا الاحتجاج الراديكالي في «نقد العقل المحض»، فإنّه يُوبِّخ كانط بسبب عدم انتقاله المباشر من النقطة المتقدمة على (أ) ليصل إلى (ب)، ومن ثم عدم انتقاله افتراضاً إلى (ب) على الإطلاق، بل الانتقال فقط إلى (ج). من خلال غفلته عن البُنية الرئيسية لحجة كانط، غفل هيجل كغيره من المفسِّرين عن الاعتبارات الفرعيّة المهمة التي تجعل الانتقالات من (أ) إلى (ب) ومن (ب) إلى (ج) مُمكنة. سوف نقومُ لاحقاً بالتأكيد على الحذف الوارد في الاستدلال الثاني، أمّا الهفوات الأساسية في الاستدلال الأول فإنّها لا تتعلَّقُ فقط بالمعنى المعرفي للإدراك الشعوري بل أيضاً باستعمال الصور الحدسية الخالصة وهذا أمرٌ حاسمٌ في استنتاج كانط بأنّ المقولات قابلية كلية على الانطباق ضمن تجربتنا.

---

1. See above, n. 48.
2. Hegel, II: 338. Cerf and Harris, p. 101 (my translation).
3. This point was first made clear in D. Henrich, "The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction," ***Review of Metaphysics*** 22 (1969): 640-59. Cf. above, n. 36.

٤

لا يبدو أنّ اعتراض هيجل الثالث على كانط يتّصلُ بشكلٍ وثيق بتفاصيل الاستنتاج الكانطي لأنّ هيجل يُصرِّحُ في طرحه الأصلي بأنّ الإشكالية عامة جداً وتنطبق أيضاً على لوك[١]. يُوجِّهُ هيجل هذا الاعتراض ضدّ جميع الفلاسفة الذين يُحاولون تحديدَ نطاق المعرفة وحدودها من خلال فحص ملكاتنا الإدراكية أولاً ، وبالتالي يغفلون عن أنّ الاستفسار الأولي هو بحدِّ ذاته جزءٌ من عملية المعرفة. في كتاب «الفينومينولوجيا»، لم يذكر هيجل اسم كانط لدى تقديم هذا الاعتراض بصيغته الأكثر شهرة، ولكن من الواضح أنّه يقصدُ الإشارة إلى كتاب «نقد العقل المحض» حينما يُهاجِمُ مشروعَ الاستفسار الأولي المنطلِق من مفهوم المعرفة «كوسيلةٍ» أو «أداةٍ» ينبغي فحصُ إمكانية الاعتماد عليها سلفاً.[٢] الإشكالية في فهم أن الفلسفة النقدية تؤكِّد على أن وسائل معرفتنا يُمكن أن تكون غامضة أو جزئية بسبب كونها مُتلقِّية، وأنّ أدوات معرفتنا يُمكن أن تكون مُحرِّفة باعتبار فعاليتها- يقصدُ هيجل قطعاً مطابقتها مع مفهوم كانط عن الصور الما قبلية لملكتي الحس والفهم.[٣]

يتّصف هيجل باللامبالاة في شرحه للصعوبة الكامنة في هذا المفهوم، وتتمثّلُ طريقته المفضَّلة للتعبير عنه في تصريحه بأن الفيلسوف الناقد يرتكبُ خطأً «الامتناع عن النزول إلى الماء قبل تعلُّم السباحة»[٤]. إذا كانت هذه هي الصعوبة محلّ النقاش، يبدو أنّه بالإمكان التعبير عنها بشكلٍ أقلّ مجازياً على ضوء ما تناوله **رودريك تشيسهولم**[٥] في «إشكالية المعيار». بشكلٍ عام، يبدو أنّه من أجل تقديم ادّعاءٍ معرفي على الوجه المناسب، ينبغي أن يعلم الفردُ أولاً أن المدّعى يستوفي الشروط التي تجعل منه معرفة، ولكن يبدو أنّ المرء لا

---

1. Hegel, II: 304, Cerf and Harris, p. 69. In general, Hegel links Kant closely to empiricism
2. Hegel, ***Phenomenology of Mind***, III: 68, trans. J. Baillie (New York: Harper, 1967), p. 131.
3. Ibid. Cf. R. Norman, ***Hegel's Phenomenology*** (London: Chatto and Windus, 1976), pp. 19-27; and G. Kortian, ***Metacritique***, trans. J. Raffan (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), pp. 34-41.
4. Hegel, ***Encyclopedia***, 41, Zusatz, VIII: 114, Wallace, p. 66. Cf. ibid. 10, VIII: 4, Wallace, p. 14; II: I54; XVI: 58ff; XX: 334.
5. See Roderick Chisholm, ***The Foundations of Knowing*** (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), p. 63.

يستطيع معرفة ذلك (أي ما هي شروط هذه المعرفة) إلا إذا حظي مُسبقاً بمعرفة بعض الأمور الجزئية.

اختار **تشيسهولم** حلَّ هذه الإشكالية عبر وسيلةٍ «**خاصة**» وليس «**منهجية**»، وصرَّح بوجود أمورٍ محدَّدة نعرفها قبل علمنا بالمعيار العام الذي يجعلها معارف،[1] ومن خلال التأمُّل بهذه القضايا المحدَّدة يمُكننا صياغة المعيار العام. في المقابل، يبدو أنّ الفيلسوف الناقد هو عالمٌ منهجي يحثُّ على منع بعض الادّعاءات المعرفية إلى حين تأكُّده من بعض المبادئ العامة، ولعلّ السبب في ذلك يعود إلى إدراكه للصعوبات التي ذكرناها للتوّ حول «أدواتنا» الإدراكية. واستناداً إلى هذه المبادئ، ومن خلال فحصنا لقدرتنا على إشباعها، يمُكن تطوير استفساره الأولي ليُصبح بياناً عاماً عن بُنية معرفتنا ونطاقها.

يبدو أنّ هذا ما كان يقصده كانط على وجه الدِّقة حينما طرح استنتاجاً يتألّفُ من مبادئ قبلية ومن ثمّ تفسيراً مثالياً عن نطاقها. إذا اقتنعنا بأنّ هذا ما كان يقصده كانط بالفعل، فمن الطبيعي الاعتراض عليه من خلال إثارة إشكالية المعيار، والتساؤل عن كيفية استنتاج المبادئ العامة من دون الإقرار أولاً ببعض الادّعاءات المعرفيّة، أي أن نسأل عن كيفية تصميم كانط على تعلُّم السباحة من دون التبلُّل بالماء.[2] ولكن إذا قمنا بدلاً من ذلك بتناول تفسير مشروع كانط في مقابل تفسير هيجل الذي وَرَد في الجزء الأول من تحليلنا، فلا توجد أيُّ إشكالية. و السبب وفقاً لهذا التفسير، أن الاستنتاج لا يهدفُ إلى تقديم حلٍّ منهجيٍ للإشكالية العامة لمعيار المعرفة لأنّه يفترضُ وجودَ بعض العبارات المسوَّغة على سبيل المثال:

(«يحدث شيءٌ في نقطةٍ محدَّدة») ويسأل فقط عن المبادئ الماقبلية التي تقتضيها تلك العبارات. وعليه، إذا شكّل ما قدّمناه كامل اعتراض هيجل الثالث، يمُكن رفضه (كنقدٍ مباشر لكانط) بنفس الطريقة التي رُفضت فيها الاعتراضات السابقة.

---

1. Chisholm, ***Foundations***, pp. 69ff

2. Cf. Hegel, ***Encyclopedia*** 41 Zusatz, VIII: 114, Wallace, p. 66: "True, indeed, the forms of thought should be subjected to a scrutiny before they are used; yet what is this scrutiny but ipso facto a cognition?"

ولكن يتّضحُ أنّه يوجد شيءٌ إضافي في الاعتراض الثالث، إذ يُؤكِّد هيجل على أنّ الخطأ الأساسيَّ المتمثّل بالتعامل مع المعرفة- أو قدرتنا الإدراكية- كأداة يرتبطُ بشكلٍ وثيق بـ (ما أطلقنا عليه) إشكاليةَ المعيار. غالباً ما يقومُ هيجل بشرح الصعوبة (أو المياه العميقة) التي يُفترض دخولُ كانط فيها هنا، وذلك حينما يصرِّحُ بأنّه من خلال افتراض كانط لوجود هذا المفهوم «**الأداتيّ**» للمعرفة، يكون قد أغفل الفرقَ الكبير بينه وبين الأدوات الحقيقية.[١] بينما يمُكن أن نختبر أداةً عادية وحيدة لمعرفة سلامتها (مثلاً: من أجل اختبار مِطرقة لا يتحتّمُ علينا استعمالها فضلاً عن ضربها بمطرقة أخرى) ، إلا أنّ إدراكنا يبدو على الشكل التالي: إن عدم وجود اختبارٍ لإدراكنا لا يقتضي استعمالنا له. بالتالي، هناك شيءٌ قابلٌ للمناقشة العميقة حينما نفترضُ أنّ الإدراك هو مجرَّد أداة، وحينما نتخلّى عن هذا الافتراض نكون قد تخلَّينا عمّا يطرحه هيجل كدافع للفلسفة النقدية (أي فكرة الاختبار المسبَق لكيفية عمل هذه الأداة).

للأسف، تتضمّنُ هذه الطريقة الجديدة في صياغة اعتراض هيجل الإيحاءَ المضلِّل الذي يُفيدُ أنّ المفهوم الأداتيّ للمعرفة (كما وضّحناه للتوّ) هو **مُسلَّمة** في فلسفة كانط. ولعلّه يبدو كذلك بالنسبة لبعض الفلاسفة، ولكن فيما يتعلَّق بكانط ينبغي أن نَذكُرَ من جديد أنّ المقصود على وجه الدِّقة من الحديث عن أنواع الحدس والفهم هو الاستنتاج في حججه وليس نقطة الانطلاق. من دون شك، يعتقدُ كانط أنّه من الخطأ أن نفترض أنّ تمثلاتنا التجريبية تكشفُ في ذاتها في ذاتها [٢]مباشرة، لأنّ أساس هذا الافتراض بالكاد يكونُ واضحاً، ومن المؤكَّد أيضاً أنّ كانط يعتقدُ بأنّ تاريخ الخلافات الميتافيزيقية يُبرِّرُ نوعاً من التقييد الأولي لمسألة إمكانية الاعتماد على العقل حينما يتجاوزُ الميدانَ التجريبي، ولكنّ كلُّ هذا لا يعني أنّ كانط يقول **منذ البداية** أنّ ما

---

١ . في الواقع، كل ما تحتاج فعله هو السؤال عن التالي، اذا كانت هذه التعابير موجودة، لكنني واثق أن كانط مثلنا، كان يعتقد أن هناك تشابه من هذا النوع بينتشيسلوم وكانط هنا.

see K. Ameriks, "Current German Epistemology," ***Inquiry*** 25 (1982): 125-38.

2. See the passages cited above at n. 6o.

ينبغي استعماله هو **فقط** الصورن التي تُتيح لنا الوصول إلى الأشياء. بل على العكس، حينما تُكتَشَفُ هذه الصور وتُفصَّل، يصبح من نافلة القول إنّها صور نمتلها وهي أدواتنا لمحاولة الوصول إلى شيء في ذاته متميّز تماماً عنا.

هنا، قد يُصرُّ المرء بأنّ اعتراض هيجل لا يتّصل بالاعتقاد بوجود أداةٍ إدراكية متميِّزة عن الأشياء في ذاتها (وهو ما يُسمِّيه **هيجل** «**المطلق**»). ما دام يصدقُ أنّ المعرفة لا يُمكن أن تُشبه أداةً عادية، يبدو أنّ هذا يكفي لجعْل أيِّ حديثٍ عنها كوسيلةٍ أو كأداةٍ أمراً غير مناسب. وعليه، إذا لم تكن الفلسفة النقدية خاطئة منذ البداية، إلا أنّها تُخفق في النهاية. يتمثّل ردُّ كانط على هذه النقطة في التصريح بأنّ كلَّ ما يلتزمُ به هو **تشبيه** قوى الإدراك بالأدوات، وهو تشبيه ذو معنىً خاصّ ينتجُ عن البرهان على استقلاليةٍ معيّنة للأشياء عن أذهاننا. على نحوٍ أدق، قد يُجيبُ كانط أنّه بينما تستطيعُ القدرة الانعكاسية لملكتنا الإدراكية بشكلٍ عام والنطاق الشامل لجزءٍ محدَّدٍ من تلك الملكة أن يجْعلاها مختلفة عن أي أداةٍ عادية، إلا أنّه من الصحيح أنّ هذا الجزء من ملكتنا الإدراكية يستطيعُ استعمالَ مبدأ التناقض لاختبار الأجزاء الأخرى، وقد تُشير نتائج الاختبار إلى أنّ تلك الأجزاء تمتلكُ نطاقاً محدوداً وفي هذا الإطار تبدو أنّها وسائط أو مجرَّد أدوات. بالتالي، إذا وُجدت التناقضات التي تنشأ حينما تجتمعُ بعض الافتراضات التعقُّلية مع فرضيةٍ ميتافيزيقيةٍ مُحدَّدة كفرضية الواقعية الترنسندالية (وفقاً لقسم المتناقضات[1]، فبإمكان الفيلسوف الناقد (الذي لا يُجبرَ على الإلتزام بنقطة انطلاقٍ غير مُسلّمة) أن يؤُكِّد على رفضه للفرضية الميتافيزيقية. أمّا إذا صودف أنّ إحدى نتائج هذا الرفض تتمثّل بالتأكيد على وجود فجوةٍ بين ما يُمكن معرفته تجريبياً عن الأشياء وبين حقيقة الأشياء في ذاتها، فمن المناسب أن نقول بأنّ ملكتنا الإدراكية المعتمِدة على التجربة تُشبه الأداة التي يمكن أن يستفاد منها إلى حدٍّ معينّ فقط.

بالطبع، يُمكن للمرء أن يعترض على الحجج الخاصة الواردة في سياق طرح التناقضات المزعومة، ولكنّ هذا الاعتراض لا يُوجَّه ضدّ فكرة الإدراك كأداة ،بل هو مجرَّدُ اعتراضٍ على نوعٍ خاص من التبرير لإحدى أشكال هذه الفكرة. ويُمكن للمرء أن يسعى

1. See especially, ***Kants gesammelte Schriften***, IV: 282822.

نحو وسيلةٍ عامة لمعارضة تمام محاولة كانط للتفريق البنّاء بين ما تستطيعُ ملكاتنا الإدراكية معرفته وبين ماهية الأشياء في ذاتها، وهذا ما يقومُ به هيجل فعلاً في مجموعته الرئيسية الثانية من الاعتراضات الموجَّهَة ضدّ فلسفة كانط النظرية -أي نقْد المثالية الكانطية. في هذا المسار، توجدُ حجّةٌ مُلفتةٌ للنظر يُمكن اعتبارها وجهاً آخر للاعتراض الثالث على الاستنتاج وهي أنّه: إذا أردنا التأكيد وفق هذه القاعدة أنّ كلَّ ما نمتلكه هو مبادئ تنطبق على الظواهر فحسب، فإنّ هذا التأكيد البحت سوف يتعارضُ مع فرضية التقييد لأنّه لن يتعلّق بكيفية ظهور الأشياء بالنسبة لأدواتنا الإدراكية، بل سيكون ادِّعاءً على القضية بشكلٍ مُطلق[١]. ينبغي أن يتمثّل الردُّ على هذا الاتّهام من قبل المدافعين عن كانط بالتصريح بأنّه لم يُدَّعَى على الإطلاق عدم إمكانية معرفة شيءٍ يتمتّع بتمام الحقيقة، بل تتمثّل النقطة الأساسية في فرضية كانط بأنّ تحديدَ الأشياء تحتاج إلى الحدس وأنّ حمل الصفات الحدسية (وتوابعها) التي تردنا عبر صورنا الحسية لا يُمكن أن يصف الأشياء كما هي في ذاتها. إنّ التأكيد البحت الذي يُفيدُ أنّ «الصفات الحسية التي نمتلكها ينبغي أن تمتلك مبادئ معيّنة وبالتالي لا يُمكنها وصْفَ الأشياء كما هي في ذاتها» يتعارضُ مع فرضية التقييد في حالةٍ واحدة فقط، وهي إذا قام بمنْح المعرفة المحدّدة للأشياء في ذاتها، ولكنّه لا يفعل ذلك. بالرغم من أنّ هذا التأكيد يوفّر نوعاً من المعرفة المطلقة، إلا أنّها معرفة سلبيةٌ وغير محدَّدة ولا تتطابقُ مع أيِّ فرضيةٍ يريدُ كانط الاعتقادَ بها.

تردُ معالجة هيجل الأكثر شهرةً لهذا الردّ في الهجمة الافتتاحية على الفلسفة النقدية في كتاب «***الفينومينولوجيا***» حيث يُشيرُ هيجل إلى أنّ استفسار كانط يُقدِّمُ معلوماتٍ غامضة وخالية من أي معنى:

يبدو...أنّ العلاج ... يكون بأن نزيل من النتيجة ذلك الجزء الذي -عبر تصوّرنا لإمكانية فهم المطلق من خلال تلك الأداة- ينتمي إلى الأداة وبالتالي نحصل على الحقيقة الخالصة.

---

1. See Hegel's statement, "If they cannot be determinations of the Thing in itself, they can still less be determinations of the Understanding, to which we must allow at the very least the dignity of a Thing in itself." (V: 40, Johnston and Struthers, vol. I, p. 57.) Cf. P. F. Strawson, ***The Bounds of Sense*** (London: Methuen, i966), p. 39; and Ameriks, ***Kant's Theory***, pp. 280off.

ولكن في الواقع، سوف يقومُ هذا التحسين بإعادتنا إلى النقطة التي كُنّا فيها سابقاً...ويقفُ الشيء أمامنا مجدَّداً كما كان قبل كلِّ هذا العناء الذي قد أدركنا الآن أنّه لم يكن ضرورياً.[1]

يمُكن أن نُدرك بسهولةٍ أنّ هذه النظرية تُشيرُ إلى مشروع كانط المتمثِّل بإقصاء المكان والزمان عن الميدان النوميني، ولكنّ الاعتراض الوارد فيها يُثيرُ التعجُّب للغاية، حيث إنّه يقومُ بمنع المدافع عن كانط من استخدام مفهوم الإبطال المحدَّد الذي يتمثّل في أبسط أشكاله بالفكرة التي تُفيد أنّ الإنكار المسوَّغ لرأيٍ معيَّن لا يوصلنا إلى نتيجةً فارغةً بحتة، بل يزيدُ من فهمنا بمقدارٍ معيَّن. وعليه، حينما يقومُ المدافع عن كانط بإنكار البُعْد المكاني-الزماني للأشياء في ذاتها، فإنّه لا يُحدِّد طبيعتها بشكلٍ مؤكَّد، ولكنّه يقومُ بتحسين فهمه من خلال تغلُّبه على إحدى الأخطاء الفكرية الفادحة (***الواقعية الترنسندالة***).

قد تُفهم عبارة هيجل ديالكتيكياً، فلا يغدو معناها أنّ المدافع عن كانط لا يمُكنه أن يستمدَّ أيَّ شيءٍ من اكتشافه لحدود صورنا المعرفية، بل عليه إمّا التصريح بأنّه لا يكتسبُ شيئاً من هذا الأمر أو الاعتراف بإحرازه لنوعٍ من المعرفة الأصيلة، وبعد هذا يمُكن أن نُظهر أنّ هذا الإقرار يُفضي إلى الصعوبات. وعليه، يُكمل هيجل احتجاجه كالتالي:

إذا كان تفحُّص المعرفة -التي نتصوّرها وسيلة- يعرّفنا على قانون الانكسار الخاص بها، فلا جدوى من إزالة هذا الانكسار من النتيجة، لأنّ المعرفة ليست انحارف الشعاع ، بل هي الشعاع نفسه الذي تتّصل الحقيقة بنا من خلاله، وإذا تمّت إزالته، فإنّ ما ستتمُّ الإشارة إليه هو الاتّجاه البحت أو المكان الفارغ فقط.

...على وجه الخصوص، تُسلِّم (الفلسفة النقدية) جدلاً بأنّ المطلق في جانبٍ والمعرفة في الجانب الآخر، تقف وحيدةً ومنفصلةً عن المطلق ولكنّها مع ذلك حقيقية. بتعبيرٍ آخر، إنّ وجود المعرفة خارج المطلق يجعلها بالتأكيد خارج ميدان الحقيقة، ولكنّها بالرغم من ذلك حقيقية...(تُكمل الفلسفة النقدية) في تمييزها بأنّ المعرفة التي لا تُدركُ المطلق -كما يريد العلم أن يفعل- هي حقيقيةٌ أيضاً؛ وأنّه بالرغم من أنّ المعرفة بشكلٍ عام قد لا تستطيع إدراكَ المطلق إلا أنّها قادرةٌ على معرفة حقيقةٍ من نوعٍ آخر. ولكن بينما نمضي قُدُماً سوف

1. 68 Hegel, III: 69, Baillie, p. 132.

نُلاحظ أنّ الكلام العشوائي على هذا المنوال يؤدّي، على المدى الطويل ،إلى تمييز مُحيرٍّ بين الحقيقة المطلقة والحقيقة من نوعٍ آخر...[1]

يتمثّلُ الاعتراض الأساسي هنا في أنّه: إمّا أن يتركنا كتابُ نقد العقل المحض مع «اتّجاه مجرّد» و «مكان فارغ» أو يتحتّم عليه الإقرار بوجود معرفةٍ «حقيقيةٌ بذاتها». ولكن ينبغي أن نُلاحظ أنّه بالرغم من كل النقاشات الصريحة، لا يُقال بأنّ المعرفة التي يُفترض الإقرار بوجودها والاعتراف بأنّها مثارٌ للإحراج بالنسبة لكانط، هي الادّعاء العام بأننا «نعرفُ فقط شكل 'أداتنا'، أي 'قانون الانكسار'، وليس الشيء في ذاته»، بل هذه المعرفة هي مجموعة الادّعاءات التي نطرحها عبر هذه الأداة. بتعبيرٍ آخر، يتمُّ التشديد على أنّه ينبغي الاعتراف بأنّ المحتوى الخاص لمعرفتنا الحسيّة («الشعاع ذاته»، أو «المعرفة وحدها ومنفصلة –فرضاً- عن المطلق») هي جزءٌ من المطلق –أي هي جزءٌ مما هو حقيقيٌ تماماً.

بالكاد يكون هذا التشديد لوحده مُقنعاً لأنّ هدف قسم المتناقضات هو الاحتجاج التفصيلي ضدّه، ولكن على الأرجح أنّ هيجل لم يقصد أن يكون ادّعائه مُقنعاً في هذا المورد[2] لأنّه قد أدرجه ضمن مقدّمةٍ مختصرة فقط، ولا يمُكن حلّ القضية إلا حينما يقومُ هيجل ببحث قسم المتناقضات بشكلٍ أكثر مباشرةً ومنهجيةً. سوف نُركِّزُ على هذه الاعتبارات في القسم التالي، ولكن ينبغي أن نوضِّح أولاً الأمور التي تعتمدُ عليها. بالرغم من أنّ هيجل قد كرَّر هجومَه العام ضدّ كانط في العديد من الموارد وكان لديه الفرصة المؤاتية لأن يقوم بكلِّ بساطةٍ بتفصيل الأسس التي انطلق منها لرفض الفلسفة النقدية، إلا أنّه لم يُقدِّم فقرةً أبلغ من التي مرّ ذكرها، وإنّ الحديث عن «الأدوات»، و «الأشعة»، و «السباحة» هو كلّ ما يمُكننا العثور عليه تقريباً -إلى جانب محتويات الأقسام التي تتناول المتناقضات على وجه الخصوص.

صحيحٌ أنّ الجزء اللاحق من الفقرة الطويلة المقتبَسَة يطرحُ مساراً جديداً للبرهان، إلا أنّه لا يتمتّعُ بالمتانة الكافية ليكون له تأثيرٌ كبير. يفيد البرهان أنّ مجرّد الإقرار (الذي يستعدُّ

---

1. Hegel, III: 69-70, Baillie, pp. 1.

2. Ibid. Cf. V: 39, Johnston and Struthers, vol. I, p. 57: "a true knowledge which did know the object of knowledge as it is in itself would be equally absurd."

كانط قطعاً للإعلان عنه) بوجود الحقائق الخاضعة للتجربة يؤثّر سلباً على فرضية التقييد والتمييز الفينوميني/النوميني الذي يتّصل بها. يُفترضُ أنّ التمييز بين «الحقيقة التجريبية» و «الحقيقة من نوعٍ آخر» هو «كلامٌ عشوائي» و «كلمات تُسلِّم بمعنىً ينبغي التوصُّل إليه».[1]

هذه المسألة ليست بسيطة لأنّ المدافع عن كانط يحتاج للتصريح بشيءٍ عن الأنواع المختلفة من الحقائق التي يتصوّرها أي: الحقائق الصورية الترنسندالية حيال بُنية إدراكنا التجريبي، الحقائق الصورية المطلقة عن بُنية الفهم بحدِّ ذاته، الحقائق التجريبية المادية عن أدوات إحساسنا، والحقائق النومينية المادية حيال طبيعة الأشياء في ذاتها. إنّني لا أجدُ إشكالاً هنا ما دام أنّ كانط يُشيرُ إلى كيفية التمييز بين هذه الحقائق عبر عملياتٍ مُختلفة من الإثبات (وهي على التوالي: الحجج الترانسندالية، المنطق الصوري، العلم، والحدس الفكري)، وما دام من الواضح أنّه لا حاجة لكي تدلّ هذه الفوارق على أنّ الحقيقة بحدِّ ذاتها تتشكّلُ من أنواعٍ مُختلفة (بدلاً من الإشارة فقط إلى وجود أصنافٍ مُختلفة من الأدوات التي ثبتت صحّتها، ووجود السُبل المختلفة للوصول إليها).

يصعبُ تحديد رأي كانط حول مسألة طبيعة الحقيقة بحدّ ذاتها في مقابل طبيعة المعرفة أو أدواتها، ولكن لا يوجد سببٌ للقول بأنّ هذا يُفضي إلى ضعفٍ مُحدَّد في الفلسفة النقدية.[2] كل ما يُمكن أن يفعله هيجل هو تأنيب كانط بسبب عدم وضوحه الكافي في مسألة حدود «الحقيقة التجريبية» لأنّ كانط يعتبرُ أنّ ما يصدقُ تجريبياً على x -مثلاً: أنّ وجوده محدودٌ زمنياً- لا يستلزمُ معلومةً مُطابِقة أو تأسيسية (وفق الأسلوب اللايبنتزي) تنطبقُ على x في ذاته. على العكس من ذلك، يُمكن أن تكون الحقيقة النومينية لـ x -مثلاً: أنّ وجوده يخلو من المحدودية الزمنية- مُناقضة تماماً لما يُمكن أن نجزم به تجريبياً ولما يُمكن أن يُحلِّله أيُّ فردٍ بالاستفادة من هذه التأكيدات. ولكنّ هذا يعني فقط أنّه بالنسبة

---

1. See Gerold Prauss, "Zum Wahrheitsproblem bei Kant," ***Kant-Studien*** 60 (1969): 166-82, and Hans Wagner, "Zu Kants Auffassung bezüglich des Verhältnisses zwischen Formal-und Transzendental Logik," ***Kant-Studien*** 68 (1977): 71-76.

٢. بالطبع لا يوجد تقييد من هذا النوع على التصريح اللاتجريبي القائل ان الحقيقة التجريبية محدودة.

لكانط، تتّسمُ الحقيقة التجريبية التي نمتلكها بإطارٍ خاص[1] غير قابلٍ للاختزال ولكنّه محدود، وينبغي أن لا يُعتَبَرَ بأنّ هذه الفكرة تضعُ كانط في صعوبةٍ خاصة.[2] بالتالي، إذا كانت «الحقيقة واحدةً» بمعنىً عميق، تبقى - بالرغم من كلِّ ما يُصرِّح به هيجل- نقطةٌ مفهومة فيما يتعلّق بالتفريق بين الأنواع المختلفة من الحقائق التي يُريد المدافع عن كانط تقديمها وهي أنّه: بالكاد تكونُ «كلاماً عشوائياً» بتمامها.

٥

بينما ننتقلُ الآن لتقييم المجموعة الثانية من اعتراضات هيغل التي تتمثّلُ برفضه لمثالية كانط المتسامية، ينبغي أن نعترف بأنّها تخضعُ للنظر منذ مدّةٍ معيّنةٍ بسبب الطريقة التي قام هيغل بربطها مع مجموعته الأولى من الاعتراضات على فلسفة كانط النظرية. على الرغم من ذلك، لم ننظر بعدُ في هجمات هيغل الأكثر مباشرةً على المفهوم الكانطي عن الشيء في نفسه وعلى الاحتجاجات المحدَّدة في قسم الديالكتيك المتسامي حيث يسعى كانط لإتمام دفاعه عن فرضية التقييد.

يتمثّلُ المنظور العام الذي تنطلقُ منه كلُّ هذه الهجمات في مثالية هيغل المطلقة التي ذكرنا في ما سبق أنّها تُشبه على نحوٍ بارزٍ المذهبَ الواقعيَّ الواثق للغاية الذي يُمثِّلُ اعتقاداً بشفافية كلِّ الواقع بالنسبة لملكتنا العقلية. بالطبع، يُدخلُ هيغل إلى هذه المثالية مجموعةً من التفاصيل الغائيّة التي لا يسهلُ تقبُّلها حيث يقول بأنّ العالم ليس مُنفتحاً على العقل بالضرورة فحسب بل هو منفتحٌ عليه أيضاً إلى درجةٍ يبدو وكأنّ فكرةً خارقةً للطبيعة - بالمعنى التام للعناية الإلهية- هي التي أحدثتْ الواقع وجميع أشكاله الأساسية (يسمحُ هيغل بدرجةٍ من الإمكان، ولكنّ وجود هذه الدرجة بحدِّ ذاته تابعٌ لهذه الفكرة الخارقة للطبيعة). بالرغم من أنّ الأبعاد الأكثر حيويةً من المثالية كانت مهمةً بالنسبة لهيغل، إلا أنّها

1. Consider, for example, W. Sellars' discussion of truth as semantic assertability in ***Science and Metaphysics*** (London: Routledge and Kegan Paul, 1968).
2. (***Encyclopedia***, 41, Zusatz 3, VIII: 115f, Wallace, pp. 67f).

لا تعنينا لأن سؤالنا يتمحورُ ببساطةٍ حول وجود أدنى طريقٍ يقوم هيغل من خلاله بإظهار ضرورة رفض القيود التي يضعها كانط على العقل.

للأسف، ليس من السهل على الدوام التفريق بين الأبعاد الأدنى أو الأكثر حيوية من نقد هيغل. على سبيل المثال، في محاولته لوضع المدافع عن كانط في موقفٍ مُحرجٍ حول مكانة الحقائق التجريبية، يُريدُ هيغل في النهاية أن يؤكِّد على تقديمه للشرح الأفضل عن كيفية امتلاك «الشعاع بحدِّ ذاته» -أي ميدان الظواهر- لنوع الحقيقة الذي يُمُثّلُ جزءاً من المطلق. بالنسبة لهيغل، تكمنُ حقيقةُ الظواهر (و «كذبها» بمعنىً ما) في طبيعتها كظواهرَ محضةٍ، أيْ الحقيقة التي تُفيد أنه باعتبار كونها محسوسةً ومحدودةً فقط فإنّها تتطلَّبُ شرحاً نهائيّاً يتمُّ عبر مفهومٍ عقليٍّ مُرتكزٍ ذاتيّاً[1]. تصدقُ الظواهر ما دامت قائمةً على العقل بطريقةٍ يمُكنُ الكشفُ عنها إما من الأسفل للأعلى كما في كتاب «الفينومينولوجا» حيث إنّ المفاهيم المقيدة للأشياء المحدودة تؤدِّي بنا إلى شرحٍ شامل، أو من الأعلى للأسفل كما في كتاب «المنطق» حيث تنفتحُ سلسلةُ المقولات المنطقية الأساسية بطريقةٍ تكشف عن بُنية العالم التجريبي. أمّا بالنسبة للمدافع عن كانط، فإنّ الفجوة بين الظواهر والأشياء في ذاتها هي مُطلقةٌ حيث لا نستطيع في أيٍّ من الاتجاهين أن نستخرج الخواص (المحدَّدة الوضعية) لإحداهما من الأخرى. كذلك، لا تكمنُ حقيقة الشيء التجريبي في ارتكازه على شرحٍ نهائيٍّ -أي فكرةٍ معروفةٍ (خارقةٍ للطبيعة)- بل على اتّساقٍ داخليٍّ مع العمليات المحدودة (ذاتِ البُنية البديهية) لاستفساراتنا التجريبية.

هذا يعني أنّه إلى جانب الاعتراض العام على تفريق كانط بين مستويات الحقيقة التي قمنا باستعراضها في القسم السابق، تستندُ أقصى اعتراضات هيغل ضد كانط على ادِّعاءٍ في غاية التفصيل حول استلزام الظواهر والواقع لبعضهما البعض. لا يوجد طريقةٌ لاختبار هذا الادّعاء الآن، ولذلك أعترفُ أنني أتحدّى هيغل في ما يتعلّقُ بأبعاد نقده التي يُمكن اقتطاعها عن تفاصيل منظومته الميتافيزيقية الوضعية. لا ريب أنّ المدافع التقليدي عن

---

1. See Hegel, ***Encyclopedia*** $131, Zusatz, VIII: 262f, Wallace, p. 187.

هيغل سوف يعتبرُ هذا التحدِّي ناقصاً وغيرَ عادلٍ، ولكنني أفترضُ وجود بعض الأسباب المفهومة وراءه، وأنّه إذا أراد المدافع عن هيغل أن يقتحم النقاشات المعاصرة في الفلسفة النظرية ينبغي أن يتمّ ذلك عبر بعض الاحتجاجات التي لا تتطلَّبُ الرجوعَ إلى الأجزاء الأكثر تفصيلاً) من المنظومة الهيغلية. بالإضافة إلى ذلك، إنني أفترضُ أنّ هيغل نفسَه ما كان ليعتبر أسلوبي غيرَ عادلٍ تماماً حيث إنّ العديد من الاقتباسات المستخرَجَة من منشورات جينا[1] القديمة أظهرت أنّ هيغل قد قام بوضوحٍ بصياغة نقده الأساسي الموجَّه ضد كانط قبل تطويره لمنظومته الخاصة، (وكما تُظهر المقتطفات الموازية في النصوص المتأخرة) ما صاغه آنذاك بقي حتى النهاية أساسَ نقده المباشر.

يبقى علينا بحثُ ثلاثة أبعادٍ رئيسيةٍ في هذا النقد وهي: أ) الهجوم العام على مفهوم الشيء في ذاته؛ ب) المعالجة العامة لدليل كانط الأساسي على المثالية في قسم المتناقضات؛ وج) المعالجة الخاصة لعقائدَ معيَّنةٍ وردت في قسم الديالكتيك التي تتماشى مع المثالية المتسامية.

يأخذ الاعتراض الأول العديدَ من الأشكال ولكن يبدو أنّها تعتمدُ جميعاً على الافتراض الذي يُفيدُ أنّه ينبغي أن تتساوى المقولات مع معناها الحسيّ. وعليه، تُشيرُ فرضية التقييد أنّه: بما أنّنا لا نستطيعُ تطبيق المقولات خارج الشروط الحسية والظواهرية التي تمّ التعبير عنها في قسمَي التخطيطات[2] والمبادئ[3]، فإنّ ميدان الأشياء بذاتها محجوزٌ بشكلٍ تامٍّ وغريبٍ عن قوانا الفكرية: «الحقيقة تتجاوزُ المفهوم بشكلٍ مُطلقٍ»[4]، و«يبقى الموضوع ببساطة -كشيءٍ في ذاته- خارج ميدان الفكر»[5]. مرةً بعد أخرى، يُؤكِّدُ هيغل أنّ جوهر مثالية كانط يكمنُ في «ذاتيتها» وفي تقييدها للمقولات داخل أذهاننا بشكلٍ تامٍّ. بينما يعتبرُ

1. Jena Publications
2. Schematics
3. Principles
4. Hegel, VI: 266, Johnston and Struthers, vol. 2, p. 227
5. Hegel, V: 37, Johnson and Struthers, vol, 1, p.

جاكوبي[١] أنّ المقولات محدودةٌ لأنّها تنطبقُ على ميدانٍ مشروطٍ ومحدودٍ، يعتقدُ كانط أنّ هذه المحدودية تنشأُ بشكلٍ مباشرٍ عن مصدرها المتمثِّل بمفهومٍ سيكولوجيٍّ محضٍ للنّفس.[٢]

قد يُجيبُ المدافع التقليدي عن كانط بأنّ هذه الاتّهامات تغفلُ كليّاً عن الفارق الأساسي بين المعنى النقيّ والتخطيطي للمقولات. استناداً إلى هذا التمييز، يمُكن أن يصرِّح المدافع عن كانط (على خلاف جاكوبي) أنّ ما يتجاوزُ الحسّ لا ينتمي إلى ميدانٍ غيرِ مُنظَّمٍ تماماً بل هو شيء يمُكن الاعتراف بامتلاكه لنوعٍ من النظام المفهومي. يُؤمِنُ جميعُ المفكِّرين بهذا النظام ويمُكننا أن نُحدِّده كذلك ما دُمنا نستفيدُ من نوعٍ آخرَ من المعلومات يختلفُ عن المعطيات المكانية-الزمنية، وهذا يتحقّق بالفعل في ملكتنا الأخلاقية[٣]. بالتالي، حتّى لو تعذّر تطبيقُ المقولات التخطيطية -كتلك التي نجدها ضمن قاعدة السببية الزمنية- على الأشياء في ذاتها، لا يستلزمُ ذلك أن تكون هذه الأشياء خارج ميدان الفكر كلّيّاً. في الواقع، يعتقدُ كانط أنّه ينبغي أن نُفكِّر بأنّ هذه الأشياء تتطابقُ مع نوعٍ نقيٍّ وأخلاقيٍّ من السببية.

يمُكن أيضاً أن نتصدّى لاعتراض هيغل عبر ملاحظتنا مجدَّداً بأنّه يغفل عن شكل استنتاج كانط المؤلَّف من خطوتين، لأنّه إذا تمّ ربطُ المثالية بالمقولات فيتّضح أنّ أيَّ استنتاجٍ لهذه المقولات سيكون مقتصراً على الظواهر المحضة. ولكن بما أنّ كانط يعتقدُ أنّ مصدر المقولات يعتمدُ على قدرة الحُكم التي لا تخضع لهذه القيود، فهناك حاجةٌ للرجوع إلى الاعتبارات الإضافية من أجل التوصُّل إلى فرضية التقييد. إذا لم يكن الأمر كذلك، فلا داعي لتركيزه على الحقيقة التي تُفيد أنّ استخدامنا للمقولات يتضمّن هيئاتٍ

---

1. Jacobi

2. See especially, Hegel, V: 59 Johnston and Struthers, vol. I, p. 73; VI: 261, Johnston and Struthers, vol. 2, p. 224; ***Encyclopedia*** $42, Zusatz 3, VIII: 118f, Wallace, p. 70; ***Encyclopedia***, $62, VIII: 149, Wallace, p. 96; XVIII: 318; XX: 322, 350.

3. See above, n. 79, and ***Kants gesammelte Schriften***, V: 484-85, VIII: 13

خاصةً للإحساس، أو تقديمه في قسم المتناقضات للدليل على المحدوديات الخاصة لهذه الهيئات.

لا يغفلُ هيغل عن هذا الرد الكانطي حيث إنّه يُحاول الوقوف بوجهه من خلال التعليق بأنّ «الالتفات إلى الوراء وتوضيح وقوع العقل في التناقضات من خلال تطبيق المقولات فحسب لا يُعَدُّ مخرجاً»[١]. يُشيرُ هذا الأمر إلى إذعانٍ بعدم وجود حاجةٍ لاعتقاد المدافع عن كانط بأنّ الأشياء بحدِّ ذاتها هي غيرُ معقولةٍ بنحوٍ مباشرٍ، وبالتالي تكون «خارج نطاق الفكر» بشكلٍ تامٍّ. على الرغم من ذلك، لا يسمحُ هيغل لهذه النقطة أن تُحدِث أيَّ فارقٍ حيث إنّه يُضيف بسرعةٍ أنّ «تطبيق المقولات يُعتبر ضرورياً، ولا يُفترض للعقل أن يتزوّد بأيِّ هيئاتٍ أخرى غير المقولات لكي يتمتّع بالإدراك. ولكنّ الإدراك هو تفكيرٌ مُحدِّدٌ ومحدَّدٌ، وبالتالي إذا كان العقل مجرد فكرٍ فارغٍ غيرِ محدَّدٍ فإنّ (هذا العقل) لا يُفكر بأيِّ شيءٍ».[٢] يتضمّنُ هذا الاتّهام التباساتٍ خطيرةً حيث يبدو أنّ هيغل يدمجُ الحقيقة التي تُفيد أنّه (بالنسبة لكانط) تكمنُ ضرورة تطبيق المقولات في اقتضاء إدراكنا التجريبي لها (راجع الاقتباس السابق) مع الفكرة التي تُفيدُ أنّ المقولات بحدِّ ذاتها تكون فاقدةً للمعنى من دون هذا التطبيق. لا يوجد أساسٌ لأن نستنتج أنّه مع عدم تطبيق المقولات يكون العقل فارغاً تماماً «ولا يُفكِّر بأيِّ شيءٍ». حينما أتصوّر أنّ الله هو علّة العالم، فإنّني لا أدركه طبقاً لمبدأ «القياس الثاني» ولا أطبِّق مقولةَ السببيّة بمعناها التخطيطي ولكنّني مع ذلك أمتلكُ أمراً يتميَّزُ عن تمثيلٍ «فارغٍ فحسب». على نحوٍ دقيقٍ، قد أفكّر -ولعلّه من دون تبرير ولكنه ليس خالياً من المعنى- أن الله يقفُ في علاقةٍ عامّةٍ مع العالم حيث يكون أيُّ شرطٍ ضروريٍّ لوجود شيءٍ ما متعلقاً بذلك الوجود.

---

1. Hegel, ***Encyclopedia***, $48, VIII: 127, Wallace, p. 77
2. Ibid.

هناك نصّان آخران قد يساعدان في تفسير عدم تثمين هيغل لهذه النقطة. في فقرةٍ محددةٍ، يُعلِّقُ هيغل أنّه «حين أُخذت المثالية المتسامية بشكلٍ أكثرَ انتظاماً نحو نهايتها المنطقية فإنّها قد أدركتْ فراغ طيْف الشيء بحدِّ ذاته»[١].

هذا الأمرُ يُشيرُ إلى إمكانية أن يكون هيغل قد بدأ بشكلٍ بسيط من خلال القبول بحُكم معاصريه، أي القبول بالنقد الشهير لـ **جاكوبي وفيشته** (الفيلسوفَيْن اللَّذَين أخذا المثالية المتسامية إلى «نهايتها المنطقية») والذي يُفيدُ أنّ كانط لم يتمكّن بشكلٍ منتظمٍ من استخدام السببيّة كمبدأٍ للتجربة وكمبدأٍ يؤكِّد على وجود علاقةٍ تتضمّن الأشياء بحدِّ ذاتها. لكنّ هذه التهمة، تماماً كتهمة هيغل، تعتمدُ على رفض التمييز بين المعاني النقيّة والتجريبية للمقولات. ما دام لا يُطبَّق الأخير (**المعنى الزمني للسببيّة**) على الشيء في ذاته، وما دام لا يُستخدَم الأول لتقديم أيِّ ادّعاءاتٍ محدَّدة حول أشياء معيّنة، فلا وجود لتناقضٍ مباشرٍ مع مبادئ كانط.[٢]

في نصٍّ ثانٍ، يُقدِّمُ هيغل ادّعاءً يُفضي أيضاً إلى ثاني اعتراضاته على مثالية كانط، وهي الاعتراضات التي تتعلّقُ بالحجة الأساسية الواردة في قسم التناقضات. وفق تفسير هيغل، تُفيدُ الحجّة أنّه «ما دام أنّ المطلق مُحدَّدٌ من قبل المقولات، فإنّه يورِّطُ نفسه بالمتناقضات».[٣]

طبقاً لهذا التفسير، إنّ التقييدات التي يضعها كانط للعقل المحض يقتضيها العقل بحدِّ ذاته، وتُصبحُ الخواص المحدّدة للمكان والزمان ثانويةً بشكلٍ تامٍّ. إذا قبل الفردُ بهذا التفسير، فمن الطبيعي أن يُقال (كما في اعتراض هيغل على مثالية كانط) أنّه بالنسبة لكانط ينبغي أن تكون الأشياء خارج ميدان الفكر تماماً، وأنّ الأشياء بحدِّ ذاتها ينبغي أن تكون

---

1. Hegel, V: 41,Johnston and Struthers, vol. I, p. 58. Cf. II: 338, Cerf and Harris, p. 101. A contrary view is expressed by Soll, ***An Introduction***, p. 81.

2. This obviously raises the so-called problem of "double affection." See Ameriks, ***Kant's Theory***, pp. 284-86, and M. Westphal, "In Defense of the Thing in Itself," ***Kant-Studien*** 59 (1968), pp. 135-41.

3. Hegel, XX: 3 53. Cf. V: 39, Johnston and Struthers, vol, I, p. 56, where Kant is attacked for the error of supposing it is reason that is in contradiction with itself, and for not realizing that the contradictions arise "just from the lifting of Reason above the limitations of the Understanding."

فوق القدرات المتناقضة للذهن. وعليه، يغدو من الطبيعي الاعتراض على قسوة كانط الشديدة على العقل[١] كما يفعلُ هيغل مراراً، لأنّه يبدو أنّ اعتبار العقل بحدّ ذاته ملكةً متناقضةً هو أمرٌ يتجاوزُ الحد.

هذا الاعتراض ليس عادلاً لأنّ قسم المتناقضات في كتاب كانط لا يتناول تناقضات العقل بحدّ ذاته، أي التعقيدات التي تنشأُ عن المفهوم الصِّرف للمطلق. على العكس من ذلك، يتطرّقُ القسم لمسألة عدم إمكانية تحديد وجود المطلق أو غير المشروط (فرضاً) في الميدان التجريبي. حيثما لا يُعتبر هذا التحديد ضروريّاً، وحيث لا يوجد شيءٌ غيرُ منسجمٍ بشكلٍ واضحٍ في السلسلة اللامتناهية (وغير المحدَّدة فرضاً) من الأشياء المعقَّدة أو التابعة أو العرضيّة، يقترحُ كانط أنّه يكفي أن نصرِّح بإمكانية وجود شيءٍ غيرِ مشروطٍ في ميدان الأشياء بحدِّ ذاتها. وعليه، قد يكون هناك موجوداتٌ نومينيةٌ بسيطةٌ، حرّةٌ، وضروريةُ الوجود بالإضافة إلى موجوداتٍ مركّبةٍ، محدَّدةٍ، ممنكةٍ، وقابلةٍ للإدراك حسيّاً. لا ينبغي أن نعتبر أنّ أيّاً من هذه المواضيع تدفعُ الفردَ نحو تبنِّي المثالية المتسامية، بل هي تقومُ ببساطةٍ بالحثِّ عليها كخيارٍ محفوظٍ في الذهن. من ناحيةٍ أخرى، حينما يقومُ كانط بمناقشة المكان والزمان، لا يبقى مجالٌ للتفكير بطابعٍ نومينيٍّ مُنفصلٍ. بينما يستطيعُ «التناقض الثالث» على سبيل المثال أن يُقدِّم فكرةَ الحرية النومينية، إلا أنّه لا توجد فكرةٌ حول المحدودية أو الإطلاق النوميني المنفصل في الأبعاد الزمانية-المكانية للعالم يستطيعُ «التناقض الأول» أن يحثّ عليها.

في حجّته الأساسية، يفترضُ كانط أنّه إذا كانت العلاقات المكانية-الزمانية حقيقيةً بشكلٍ مُتسامٍ، يتحتّمُ على العالم أن يمتلك مدىً مكانيّاً-زمانيّاً مطلقاً[٢] أو محدوداً[٣]. يتمُّ تقديمُ الحجج الخاصة الواردة في «التناقض الأول» لإظهار استحالة أيٍّ من هذين القسمين، وبدلاً من التأكيد على أنّ العقل بحدِّ ذاته متناقضٌ يستنتجُ كانط فقط أنّه ينبغي

1. Hegel, ***Encyclopedia***, $48, VIII: 126, Wallace, p. 77. Cf. XX: 359.

2. See A 529-3I/ B 557-59.

3. See A 503-7/ B 531-35.

التخلّي عن افتراض المثالية المتسامية (للأسف، فإنّه لا يُفكّر بالتخلّي عمّا يعتبر أنّه ينتجُ عن هذا الافتراض، أي القسمين الشاملين فرضاً). بالرغم من أنّ الخطوات المتّبعة للوصول إلى هذه النتيجة هي موضع شك، إلا أنّها لا تستدعي الادّعاء الذي يُفيدُ أنّ مفهوم المطلق يورّطنا بالتناقضات ويبدو أنّ كانط مستعدٌّ للاعتراف بمستقبلٍ مُطلقٍ. لا يوجد تأكيدٌ على صعوبةٍ واحدةٍ وأساسيةٍ في مسألة العقل، بل توجد سلسلةٌ من الاعتبارات المختلفة تماماً حول المكان والزمان التي تؤدّي فرضاً إلى استنتاجاتٍ حول أبعاد العالم، وهذه الاستنتاجات بدورها تتضمّن تقييداً محدوداً للعقل.

لم يعترف هيغل قطّ بدور الحجّة الأساسية الواردة في «التناقض الأول» وبُنيتها. في إحدى رسائله التي تعودُ إلى عام ١٨١٢، يُوضّح هيغل أنّه ينبغي شرحُ محتويات قسم المتناقضات بطريقةٍ منطقيةٍ من دون الرجوع إلى الكوزمولوجيا: «بالفعل، إنّ كلّ المحتويات الإضافية عن العالم والمادة وما إلى ذلك هي ثقلٌ عديم الفائدة وصورةٌ خياليةٌ مُحيرّةٌ»[1]. يُعبرّ هيغل عن هذا الرأي بالذات في كتاب «المنطق» حيث لا يُفرّق بشكلٍ أساسيٍّ بين التناقضات المختلفة ويؤكّدُ أنّ جميع مفاهيم العالم الخاضع للحواسّ تشتملُ على التناقضات لأنّها تتعلّق بجزئياتٍ صِرفةٍ لا لأنّها مفاهيم عقلية. لعلّ موقف هيغل المتهاوِن تجاه النص يوضّح مجدَّداً سبب انطباق اعتراضه الثاني على مثالية كانط -كما الأول- على فكرةٍ لا معقولةٍ هي ليست جزءاً من المثالية على الإطلاق، حيث تتجلّى في إحدى القضايا بشيءٍ غيرِ قابلٍ للتصوُّر، وفي قضيةٍ أخرى بعقلٍ مفكَّكٍ جوهريّاً.

٦

عندما ننتقل من معالجة هيغل العامة للمتناقضات إلى المجموعة الثالثة والأخيرة من اعتراضاته على مثالية كانط، سنجد مشاكل مماثلة ترتبط بمعالجة الموضوعات التفصيلية التي أوردها في قسم الديالكتيك. حيث يؤكّد هيغل في كل قضية على فشل كانط في أن

1. Hegel, IV: 407; cf. ibid., 414.

يكون مثالياً بالمعنى الحقيقي، بسبب بقائه ثابتاً على خيار من بين خيارات بديلة متعارضة نظرياً، وتجاوز خيارات أخرى في المجال المعرفي. فلو عبرّ هيغل عن اعتراضه بهذه المصطلحات العامة، لاعتُبر هذا من دون شك نقداً مناسباً لكانط، ولكن عندما ندقّق أكثر في كيفية صياغته لنقده، سيكون القبول به أكثر صعوبة .

لقد تكشّفت ميول هيغل في مقالته المبكرة «**الإيمان والمعرفة**»، التي قدّمت عرضاً عاماً للفلسفة الكانطية ، وشدّدت على كيفية تفويت كانط لحل: إيجابي وسطي للتناقضات.[١] وُصف التناقض الأول بأنه نشأ ببساطة لأن وجوداً آخر يُفترض وجوداً، أي أن التناقض موجود في عدم القابلية المطلقة للانفصال . لذلك يجب أن يتكوّن جانب من التناقضات من افتراض الفكرة المقررة، وأن يكون الدحض في افتراض العكس ، وجود آخر ...[٢] إنها طريقة ملتوية للقول إننا نبدو مرغمين على افتراض نقطة ابتداء زمانية ومكانية ، ثم نقطة بعد ذلك أيضاً. هنا لا يوجد شيء يستحق الذكر قد يعترض تفاصيل المسار المؤدّي إلى هذا المأزق. فعوضاً عن هذا، يعبرّ هيغل عن خيبة أمله العامة بسبب اصرار كانط المستمر على المثالية الترنسندالية، ويؤكد على صعوبة التوفيق بين حجج كانط وبين كلامه الأخير عن **تقدم غير محدود** في حياتنا الأخلاقية.[٣] غير أن هيغل وإن كان مصيباً في فكرته الأخيرة، إلا أن مناقشته لم تضف ما يساهم في حل هذه المشكلة النظرية المطروحة.

بعد بضع سنوات، عندما كان هيغل يدرّس في نورمبرغ[٤] زوّد تلاميذه بمعالجة أكثر تفصيلاً للتناقضات، احتوت على الأقل، على نبذة مختصرة عن الحجج المختلفة بالإضافة إلى الادعاء بأن المشكلة يمكن أن تحل لأن مفهومي الزمان (والمكان) المحدود والزمان اللامتناهي، كلاهما ينطوي على الآخر، فالمحدود هو ما يمكن تجاوزه، واللامتناهي هو ما يتجاوز الحدود.[٥] لكن في مقابل هذه المفاهيم المتداخلة، وبالتالي الناقصة ، يطرح هيغل

1. Hegel , II: 320, Cerf and Harris , p. 84.
2. Hegel , II: 319, Cerf and Harris , p. 83.
3. 98 Hegel , II: 320, Cerf and Harris , p. 84.
4 . Nurnberg
5. Hegel, IV: 185-86 ; cf. V: 275. Johnston and Struthers, vol. I, p. 252 ("the thesis and the antithesis . . .").

فكرة **اللانهاية الشاملة** أو **اللانهاية الحقيقية**، التي لا يقتصر البحث فيها على الزماني من حيث هو زماني فحسب، بل يتسع البحث ليشمل العقل الذي تتغلغل انعكاسيته في مفهوم وجوهر العالم[١] هذه بالطبع واحدة من أفكار كانط المفضّلة - إن للانعكاس نوعاً خاصاً من اللانهاية يعبّر عنه بالشكل الدائري ، يدور حول نفسه دائماً، في المقابل، اللاروحي ليس له سوى شكل خطّي (**ولانهاية مزيفة**). لكن مهما كانت قيمة هذه الفكرة ، فإنها أيضاً تتجاوز المشكلة الأساسية، مسألة واقعية الأبعاد المادية للعالم، التي تبقى قائمة حتى مع وجود العلاقة الضرورية التي يؤكّد عليها هيغل بين مفهومي المحدود واللامتناهي.

ومما يثير الإحباط أيضاً، هو المعالجة الموجودة في **موسوعة العلوم الفلسفية**، حيث وُصف التناقض الأول وصفاً بسيطاً بأنه يحتوي على اعتراف بالمبدأ القائل إن المكان والزمان يمثلان مظهراً منفصلاً ومتواصلاً... ويمكننا أن نتجاوز كل مكان محدود وكل زمان محدود، ولكن يصح أيضاً أن نقول إن المكان والزمان لا يكونان حقيقيين وواقعيين إلا عندما يتحددان أو يتخصصان بـ **هنا** و **الآن**.[٢] وهنا يتغيّر الموضوع من جديد - وبطريقة ثالثة جديدة - إذ لا يوجد سبب لافتراض أن أياً من أطراف التناقضات يوجب الخلاف على **تمايز** الزمان والمكان بالطريقة التي طرحت هنا. مع ذلك فإن السؤال المطروح هو، ما مدى سعة الكون؟ وجواب هيغل عنه، إما أن يكون دوغمائياً غريباً، أي يمكننا أن نتجاوز كل نقطة «محددة»، أو لا جواب على الإطلاق. كما يتبنّى هيغل في محاضراته الأخيرة نفس الموقف المتأرجح، فهو يكرر الأفكار المطروحة في نورمبرغ ويستنتج أن «العالم، كالكون، هو الكل، إنه فكرة كلية، لذلك يمكن تعريفه بأنه محدود ولا بأنه غير محدود.»[٣]

---

1. Hegel, IV: 386.
2. Hegel, ***Encyclopedia*** , 48, Zusatz, VIII : 129, Wallace , p. 79. Cf. ***Encyclopedia***, 100, VIII: 212f, Wallace, p. 100
3. Hegel, XX: 357.

٧

الدور المميّز للتناقض الأول يجعل مقاربة هيغل غير المباشرة له مزعجة جداً ، لا سيّما ما صدر عنه من اعتراضات محددة (مثل الاعتراض على شمولية الانفصال الأساسي الذي يطرحه كانط) يمكن أن تفنّد حجة كانط على المثالية المتعالية. وأمّا معالجة هيغل للتناقضات الأخرى فقد كانت أكثر إيجازاً، وبالتالي كان تقييم المعالجة أكثر صعوبة. لأن هيغل يعتقد أن حجة التناقض الثاني هي أساساً الحجة ذاتها في التناقض الأول،[١] وأن حجة التناقض الرابع هي حجة الثالث نفسها،[٢] وبناء عليه، لن نناقش إلا معالجته للتناقض الثالث.

يفيد الموقف الرئيسي لهيغل أن الحرية والضرورة، كما يفهمهما المفكرون التجريديون، ليستا حقيقيتين بشكل مستقل، كما يفترض هؤلاء المفكرون، بل مجرّد عوامل مثالية (لحظات) في الحرية الصحيحة.[٣] وهذا ما يمكن ان يُفهم بأنه تعبير عن الموقف التوافقي التقليدي، ويمكن أن نتخيّل هيغل يضغط على كانط من خلال اتهامه بأن كل حاجة ودافع لمشروع السعي إلى المثالية الترنسندالية يزول إذا وجدنا تفسيراً للفعل والأخلاق الإنسانية يسمح بوجود ضرورة ميتافيزيقية. كما يمكن تخيّل أن هيغل يتحدّى كانط من خلال الإشارة إلى ضآلة ما قاله كانط مباشرة مقابل هذا الموقف، ووفرة ما قاله هيغل وغيره في حديثهم عن الأفعال والأخلاق من دون الاستناد إلى الحرية الترنسندالية.[٤] لكن الحقيقة أن هيغل لم يسلك هذا المسار، بل أعلن من جديد أن الأطروحة ونقيضها كليهما يمكن أن يكونا صحيحين، وأن المجال يتسع للحرية (المطلقة) والضرورة معاً، رغم أن هذا لا يكون إلا في إطار حقيقة أوسع.

1.Hegel, IV: I87-89. Cf. V: 217ff,Johnston and Struthers , vol. I,pp. 205ff; VI: 171,Johnston and Struthers, vol. 2, p. 146; XX: 357 .
2. Hegel, IV: 192; XX: 357f.
3. Hegel, ***Encyclopedia***, 48, Zusatz, VIII : 129, Wallace, p. 79; cf. 35 Zusatz, VIII: 102, Wallace p. 55f .
4. See Ameriks , ***Kant's Theory*** , pp. 185-233.

يصعب تحديد ما يقصده هيغل هنا بدقة، فهو لا يفضّل الحل الكانطي، الذي يؤكد على أن الحرية الترنسندالية والضرورة الفينومينالية يصحان معاً، ولا أنا أصدّق ذلك، حيث إن الموقف التوافقي القائل إن فقدان الحرية الترنسندالية سيترك مجالاً ضيقاً، لكنه كافٍ، من الحرية الفينومينولية، (يعني حرية الإرادة - الذاتية العقلية) يتناسب مع الضرورة المطلقة. صحيح، كما يبدو أحياناً، أن كل ما كان يقصده هيغل بحريتنا هو حرية الإرادة العادية عند التوفيقيين، أو هو مشاركتنا بحرية إرادة المسار العقلاني للعالم ككل.[١] لكنه في الحقيقة، يوحي أيضاً (بوصفه جزءاً من استراتيجيته العامة في تبنّي توليفة تشتمل على الأطروحتين المتعارضتين معاً) بأننا نتمتّع بالحرية المطلقة التي يهتم بها الكانطيون، "قابلية تجريد أي شيء مهما كان، وعدم الحدّ من الحرية السلبية مطلقاً (في بعض السياقات) بأي شيء خارج المرء.[٢] فما يحاول هيغل إثباته، ليس أن هذه الحرية غير ضرورية، بل إنه يراها غير كافية، وكما يشير كانط إلى أننا لا نريد أن تكون القدرة على الاختيار فقط سبباً لا سبب له، بل أيضاً نريد للقدرة على الاختيار بهذه الطريقة أن تتبع قانوناً عقلياً. فنزاعه مع كانط لا ينشأ إلا في مسألة كيفية إمكان فهم هذا القانون، لأن هيغل يعتقد أن تفسيره يمكن ويجب أن يكون بطريقة أقل شكلية من الطريقة التي يمكن لكانط أن يقبلها.

المزعج في موقف هيغل هو في حين يبدو أنه يعترف بأن **الحرية السلبية** أو المطلقة هي على الأقل ، جزء مما يملكه الإنسان، فإنه لا يبذل أي جهد في البرهنة على إمكان هذه الحرية (يبدو أنه يعتقد أنها واضحة عن طريق الاستبطان).[٣] بيد أن مذهب كانط في المثالية المتعالية، على الأقل، يتناول هذه المسألة، وهو على الأقل، يراعي تداعيات العلم والحياة

---

1. See the sketch for " a proof that the will is free" in ***Hegel's Philosophy of Right*** , 4-5, VII: 48-50, trans. T. M. Knox (Oxford: Clarendon Press , 1952), pp. 21-22.

٢. أعتد أنه لم يتم التركيز على هذه المسألة في مقالة ر. شاخت ، "الحرية عند هيغل" وفي : هيغل: مختارات من مقالات نقدية: A. MacIntyre (Garden City: Doubleday Anchor, 1972), pp. 289-328.

مثلاً يقول شـــلاخت: تجربة الحرية التي خاضـــها هيغل ... للتأمل بأن ما يشـــار إليه عادة بالقانون الطبيعي لا ســـحكم كل الحقيقة الظاهرة. لا يشير شلاخت إلى أهمية هذا الادعاء والى مدى فشل هيغل في التعبير عنه بوضوح وفشله في تبريره.

3. Cf. above, n. 107, and ***Hegel's Philosophy of Mind*** (in the ***Encyclopedia***), 473-482, X: 295-302, trans. W. Wallace and A. V. Miller (Oxford: Clarendon Press, I97I), pp. 234-40.

الاجتماعية. من هنا تراه يستخدم التناقض الثالث ليطرح الفكرة التالية: على الرغم من فكرة الضرورة الطبيعية، قد يكون هناك سببية بلا سبب. بالطبع قد تكون حجته مغلوطة، فهي ما زالت تفتقر لسبب نظري للتأكيد على وجود هذه السببية، لكنها على الأقل تشكّل بداية للحجة المطلوبة. من جهة أخرى، يحاول هيغل، ببساطة الحصول على أفضل ما في الطرحين، أي أنه يستند إلى المبدأ الميتافيزيقي الذي يعترف بحريتنا السلبية المطلقة، بينما يطعن بالميتافيزيقا التقليدية ويرفض الحجج الخاصة الداعمة لها.

وبناء على ما مر، نلحظ في جميع مناقشات هيغل، النصية والمنهجية، نوعاً من الصمت الاستراتيجي حيال المسألة الرئيسية وهي وجود الحرية المطلقة. فهو مثلاً، لم يعرض في كتاباته الأولى بمدينة جينا Jena ، تفاصيل المناقشات في التناقض الثالث، وأعلن ببساطة أن الحرية والضرورة عوامل مثالية، لذا لا يوجد بينها تعارض حقيقي... الحرية خاصية المطلق عندما يعتبر المطلق شيئاً داخلياً... والضرورة خاصية المطلق عندما يلحظ كشيء خارجي... الإرادة الحرة والصدفة، التي لا مكان لها إلا في وجهات النظر الثانوية، منفية من مفهوم علم المطلق.[1] القسم الأول من هذا الكلام ينحرف عن المسألة الأساسية وهي، بمعنى ما، أن الحرية والضرورة يجب أن يكونا في تعارض حقيقي، فالالتزام بالحرية الترنسندالية أو السلبية يعني الإصرار على القول بوجود السبب الذي لا سبب له، والاعتقاد بالضرورة المتعالية أو المطلقة هو تأكيد على الرفض المباشر له. أما القسم الأخير من كلام هيغل، الملاحظات على حرية الإرادة الاعتباطية، قد يوحي بأن هيغل يميل إلى رفض الحرية السلبية. لكن الملاحظات لا تحسم المسألة، فنحن نعرف أن هيغل في نهاية المطاف يفسح مجالاً حتى لوجود الصدفة، وحقيقة أن هذه المسائل لا تعتبر جزءاً من مفهوم العلم المطلق لا يعني أنها لا يمكن أن توجد أبداً، بل يبدو أن هيغل، مرة أخرى، يعتقد بأن هذه الحرية، وحتى لو كانت موجودة، فإنها بذاتها ليست الحالة الأسمى.

يعبّر هيغل في كتاباته المتأخرة عن موقف يختلف قليلاً، لكنه كسابقه لا يصل إلى مستوى الحسم. فهو يطرح في نورمبرغ فكرة يعتبر فيها أن **الحل الصحيح** للتناقضات يكمن

---

1. II: 108, Surber, p. 83. In ***Faith and Knowledge***.. See A 551/ B. 579.

في علاقة أو تفاعل هذه المنظومة. فكل عنصر في هذه العلاقة هو سبب، وبهذا المعنى يقال إنه **حر**، بل كل منها هو نتيجة وبهذا المعنى هو خاضع للضرورة. لكن من الواضح، سواء أكانت هذه العلاقة موجودة أم إذا أمكن اثباتها، فإنها بذاتها لن تحسم مسألة الحرية الإنسانية. ويبقى السؤال الأساسي: هل نستطيع أن نؤمن بسببية لا سبب لها من طرفنا، وعلى أي أساس يكون ذلك؟. في **المنطق**[1] كما في ***محاضرات في تاريخ الفلسفة*** لم تطرح أي أفكار جديدة حيال هذه المسألة، إذ يعتبر هيغل أن المسألة قد عولجت بشكل كافٍ. لقد رُفضت حجج التناقضات لأنها تبرهن على ما تدّعيه فقط من خلال استنتاج وجهات نظر متعارضة لتكون مناقضة للمدعيات الأصلية. وعليه فإن الحجج تعتبر بالكامل مصادرات على المطلوب: الجبري يفنّد فكرة الحرية، فقط من خلال استنتاج أنها لا تتناسب مع الحتمية، والعكس بالعكس. هنا يخطئ هيغل الهدف الرئيس لمناقشة كانط تماماً، أي تسليط الضوء على الافتراض الدوغمائي، الذي يقول من أجل أن يصح قانون السببية يجب ألا يُفهم معنى المطلق الميتافيزيقي بوصفه قاعدة زمنية. وعندما يستبعد هذا الافتراض، لن يبقى أمامنا ادعاءات لا برهان عليها، بل براهين مترابطة (كما جاء في أناليطيقا كانط (قسم التحليل)) وسيكون من الخطأ التأكيد على إمكان وجود سببية زمنية حرة، كما سيكون من الخطأ التأكيد على عدم وجود سببية لا زمانية حرة.

لم يفكّر هيغل بهذا الحل، فضلاً عن أنه لم يستعمله، كما أنه لم يبيّن بشكل دقيق كيف يمكن أن يكون أي شيء لا يرقى إلى هذا الحل مرضياً.

الصيغة الطبيعية لموقفه هي أنه يريد الاستمرار في التأكيد على حريتنا بالمعنى التقليدي، غير أنه لم يهتم في دعم ما أكده ولا في وسائل هذا الدعم. لكن إذا كانت القراءة أقل تسامحاً، فهي ستبيّن أنه يؤكد على أن تناقض الحرية والضرورة ليس مجرد مظهر ناشئ عن إقحام المقدمات الدوغمائية وإساءة استعمال العقل، بل هو حقيقة ترتبط بطبيعتنا بوصفنا كائنات متناهية، أي، فقط ما يمكن للمرء أن يتوقع من الكائنات

---

1. Hegel, IV: 190, Hegel speaks here of an "absolute causality of freedom." Cf. VI: 237-40, Johnston and Struthers, vol. 2, pp. 203-5.

المتناهية.[١] سأفترض أن هيغل عندما يتحدث بهذه الطريقة علينا أن لا نقول إنه ينسب للأشياء علاقة متناقضة بالفعل، بل، بالأحرى، كان يقصد تبايناً أخف، وعلى الأقل ممكن الفهم، كالتباين الموجود بين ما يسميه تتالي وتمايز المكان والزمان. لكن بالطبع، ليس هذا إلا للقول، على أحسن تقدير، إن معالجة هيغل للتناقض الثالث لم تكن أفضل من معالجته للأول؛ لأنها تركت السؤال الأساسي بدون إجابة، كما بقيت معالجة كانط له على حالها.

8

يمكن أن نجد مثالاً مشابهاً وأخيراً على معالجة هيغل لكانط في مناقشته للمغالطات المنطقية. فالمسألة الأساسية التي يناقشها هيغل هنا، هي بساطة النفس التي عولجت تماماً كمسألة التناقضات (لا على نحو غير ملائم، فأنا أشك بأن كانط قصد أصلاً معالجتها في إطار التناقض الثاني). نريد أن نعرف كيف يمكن إثبات طرفي القضية، فالنفس بسيطة ومركبة في آن واحد فمثلاً، بينما يجوز القبول بأن تكون النفس بسيطة وواحدة، فإنها تكون في الوقت ذاته فاعلة وتحدث تمايزات في نفس طبيعتها.[٢] هنا من جديد نجد انحرافاً عن المسألة الأساسية، حيث لا حاجة لمناقشة أيّ من جوانب المسألة التقليدية بأن النفس تنطوي على بعض **التمايزات**. المسألة أنها سواء أكانت وجوداً بسيطاً أم أنها مركّب من موجودات، فهي تنطوي على **تمايز**، ولا تحتاج إلى أن تكون ما يسمّيه هيغل **مجرد شيء ميت**. التحدّث عن النفس بوصفها بسيطة، وغير **ذلك**، يعني أننا نتجاهل مناقشة كيفية إمكان الإجابة عن السؤال الأساسي: هل النفس بسيطة أصلاً؟

في نفس الفقرة التي يبدو فيها هيغل مؤيّداً لفرضية بساطة النفس، يبدو أيضاً أنه يقول إن هذه الفرضية كاذبة، لأن محمولات كالبساطة، والديمومة... إلخ، لا تنطبق على النفس.[٣] وإذا فهمنا الكلام بمعناه الحرفي، فهو يدل على أن هيغل يعتقد أن ما هو بسيط

---

1. Hegel, VI: 44If, Johnston and Struthers, vol. 2, p. 377. Cf. II: 320, Cerf and Harris, p. 84.
2. Hegel, XX: 357.
3. See, e.g., XX: 359.

ومركب ليس بسيطاً حتى، وهذا بالطبع تفكير غير منطقي. ولكن مع بعض التسامح، يجب أن يكون موقفه على الشكل التالي: إن ما هو بسيط ومركب من جهة ما، ليس بسيطاً فحسب، أي ليس **شيئاً ميتاً**، بهذا المعنى فقط لا يقال له بسيط. لكن من جديد لا يبدو أن هناك حاجة لإثارة هذه المسألة، لعدم وجود طرف في المغالطات يتبنّى نظرية الميت تلك. لكن هيغل ينسب موقفاً شديد الشبه بهذا إلى كانط. فهيغل يطلق اسم **الذاتية الدوغمائية** على الموقف الكانطي الذي يُفترض أن يفيد بأن النفس (بوصفها بسيطة) هي مجرد صورة، على عكس **الموضوعية الدوغمائية** التي تعبرّ عن الموقف العقلاني الذي يفيد بأن المحمولات الموضوعية الترنسندالية (المادية مقابل الصورية) يمكن أن تشكل محمولات تتصف بها النفس.[١] فيما بعد ألمح هيغل إلى أن كانط يعتقد أن النفس ما لم تكن مجرّد وجود حسي، إذاً ليست شيئاً واقعياً على الإطلاق.[٢] ثم أوضح هيغل أن عبارات الوجود، **الشيء، الجوهر** التي يراها كانط **سامية** بالنسبة للنفس، فإنها برأيه الخاص **وضيعة**.[٣]

يعطي نقد هيغل لكانط فكرة عن ملاحظاته حيال النفس، لكن النقد بحد ذاته مثير للتساؤل. خصوصاً، أ) أن هيغل أشار إلى أن كانط ينكر وجود النفس وماهيتها،[٤] وهذا ما لم يفعله كانط (جلّ ما فعله كانط أنه نقد بعض طرق الجدل حيال النفس)؛ وب) فشل هيغل في تبيين الأساس الذي يرتكز عليه للدفاع عن هذه الادّعاءات ضد الذين يجادلون (بصورة جزئية تحت تأثير كانط) أن النفس يمكن أن تكون مجرد مركّب من أجزاء مادية ذات وظائف عقلية. ومرة ثانية، وفي سياق الإصرار على تجاوز الموقفين المتعارضين المحدودين - بأن النفس مجرد شيء كباقي الأشياء، وأنها مجرد صورة وليست شيئاً على الإطلاق - للوصول إلى رأي توافقي أسمى، فشل هيغل كلياً في التركيز على الحجج الداعمة لأي من الموقفين الأصليين، (إن النفس بسيطة، أو النفس ليست بسيطة) وتبنى أحدهما (البساطة) بطريقة دوغمائية.

---

1. Hegel, ***Encyclopedia***, 47, Zusatz, VIII: 126, Wallace, p. 76.
2. Ibid.
3. Hegel, II: 3I9, Cerf and Harris, p. 83.
4. Hegel, XX: 355

لكن الجانب المهم، أن معالجة هيغل للمغالطات تختلف عن معالجته لباقي الموضوعات في فصل الديالكتيك، إذ إن لهذا الفصل علاقة مختلفة مع مذهب المثالية الترنسندالية. فقد كان لفشل هيغل في قراءة كانط بدقة في قسم التناقضات تداعيات مهمة منعته من المواجهة المباشرة مع المثالية الترنسندالية. في فصل المغالطات المنطقية، النتيجة المباشرة الوحيدة لفشل هيغل هي إساءة فهم تعقيدات الموقف الكانطي، وكذلك فشله في سبر غور نقد كانط للتراث (وهذا نقد ينطبق على هيغل أيضاً) التسامح الموجود في نظرة كانط الإيجابية (التي تقرّ بإمكان أن يكون للنفس كل التركيب الذي يؤكد عليه هيغل). لكن هناك نتيجة أخرى لمقاربة هيغل هذه، وهي أنه لم يلتفت إلى التتمّة الابستيمولوجية لنقد كانط لمبادئ السيكولوجيا العقلية الميتافيزيقية. ففصل المغالطات المنطقية عند كانط لا يتضمن فقط التشكيك ببعض الادعاءات المحددة حيال النفس، بل يتضمن أيضاً تحدياً للمنهج الرئيس الذي ترتكز عليه هذه الادعاءات، وبالتحديد طريق اللجوء إلى العلم الحضوري الذي يُدّعى تميّزه. المحل الأساسي لهذا التحدّي موجود في مبدأ العلم الحضوري وفي تفنيد المثالية، حيث يرى كانط أن معرفتنا بذاتنا لا تحتاج إلى حكم وقواعد عامة فحسب، بل إنها أيضاً تتوقّف على المعطيات المكانية والموضوعات الخارجية. بيد أن هيغل يتجاهل عملياً هذه الحجة، وعندما يتطرّق إليها فإنه يسيئ عرضها إلى حد خطير، وذلك بقوله إن ما تعنيه أن الحتمية الزمنية تستلزم الرجوع إلى شيء دائم في نفس المرء.[١] هكذا يخطئ هيغل في فهم أهم تحديات كانط للتراث الميتافيزيقي، وهو تحدي تفسير كيف يمكن للتأمل الذاتي فقط أن يمنحنا معرفة محددة من دون رجوع إلى الميدان العام. لقد تحدى هيغل التراث الديكارتي بطرق عدة، لكنه بقي في الغالب مرجّحاً لافتراضاته التي تفيد بأن لإدراك الذات (كما في الصياغة الميتافيزيقية لصورة النفس) ميزة خاصة. وفي هذا الإطار نجد في معالجته للمغالطات أخطر تقليل من شأن عمل كانط،

---

1. See Hegel, Encyclopedia, 47, VIII: 125, Wallace, p. 75: "That the soul cannot be described as the substantial, simple, self-same ... Kant argues." A similar error is made by R. Chisholm, Person and Object (London: Allen & Unwin, 1976). p. 42. For a critique, see K. Ameriks, "Chisholm's Paralogisms," ***Idealistic Studies*** II (1981): 100-102, and "Kant's First Paralogism," ***Akten des V Internationalen Kant-Kongresses***,ed. G. Funke (Bonn: Bouvier, 1981) Vol. I: 485-92.

وبهذه الطريقة يتميّز نقده لفصل الديالكتيك بنفص المستوى من الضعف الذي تميّز به نقده للأناليطيقا (التحليل): ثقة مفرطة بما هو بديهي من تمثُلات الأنا فحسب.

9

من خلال توصيفنا وتقييمنا للهجوم الذي شنّه هيغل على كانط، حاولنا عرض أكثر الردود الكانطية وضوحاً وبساطة. وهي ردود ينبغي أن تكون مألوفة، لكن المناقشات الحديثة تشير إلى عدم تقدير المدى الذي وصلت إليه في سبيل تحقيق هدف نقد هيغل الواضح. فلو اقتصرت نتيجة هذا البحث على إثارة الهجوم الهيجلي المضاد الذي يحاول مواجهة هذه الردود بطريقة واضحة نسبياً، فأنا أعتبره عملاً مبرراً تماماً. وفي الوقت نفسه، إن الكانطيين ملزمون بلفت الانتباه إلى المضامين الواضحة لـ برنامج هيغل بأكمله وتصوره للفلسفة.

نقد نيقولاي هارتمان لنظرية المعرفة عند كانط[1]

لويس وايت بك[2]

نيقولاي هارتمان هو أحد أشهر الفلاسفة الألمان الذين ظهروا على الساحة العلمية في المنتصف الأوّل من القرن العشرين، فهو مفكّرٌ من الطراز الأوّل في المدرسة الكانطية الحديثة التي أطلق عليها اسم مدرسة ماربورغ[3] حيث عمّت كتاباته العديد من المجالات، مثل التأريخ وعلم الجمال والأخلاق والأنطولوجيا، إلا أنّ الميتافيزيقا كانت الهاجس الأساسي الذي راود ذهنه.

في بادئ مسيرته العلمية ترعرع في أحضان المدرسة الكانطية الجديدة، لكنّه في ما بعد حمل راية الدفاع عن الميتافيزيقا، وانتقد إيمانوئيل كانط والمبادئ الفلسفية التي تبنّاها؛ فهو على غرار كبار علماء الميتافيزيقا الذين تألّق نجمهم في مختلف العصور من حيث انطلاقه فكريّاً من مقولة «الوجود بما هو وجود»، إذ كان يعتقد بأنّ المهمّة الأساسية لعلم الفلسفة لا تتمثّل في تأسيس الواقع، بل تهدف إلى استكشاف مختلف طبقات الواقع الذي لا يمكن للذهن البشري التعرّف إلا على جانبٍ ضئيلٍ منه، لذا تبقى مساحاتٌ كبيرةٌ منه داكنةً وغامضةً؛ وعلى هذا الأساس طرح نقداً حول المنظومة الفلسفية لإيمانويل كانط بحيث شكّك

---

١. المصدر:

White Beck, Lewis, "***Philosophy and Phenomenological Research***", Vol. 2, No. 4 (Jun., 1942), pp. 472-500.

تعريب: طارق عسيلي

إن هذا المقال حول كتاب (نيقولاي هارتمان) على الصفة الآتية:

Nicolai Hartmann's, "***Criticism of Kant's Theory of Knowledge***".

كان امتياز المؤلف، كيوليوس روزنوالد فيلو، أن يكون أستاذا في ندوة هارتمان حول ***نقد العقل المحض*** في جامعة برلين بين عامي ١٩٣٧ و ١٩٣٨.

2. Lewis White Beck

3. Marburg School

بحجّية آرائه الميتافيزيقية، وفي الحين ذاته دافع عن فكرة أنّ الإبستمولوجيا متقوّمةٌ من أساسها على الأنطولوجيا، والعكس ليس صحيحاً.

فضلاً عمّا ذكر، ساق نيقولاي هارتمان نقداً تمركز بشكلٍ أساسيٍّ على ما طرحه إيمانويل كانط بالنسبة إلى الظواهر (الفينومينات) والذاتيات (النومينات)، حيث أكّد على أنّ المعرفة في حقيقتها متأخّرةٌ رتبةً عن وجودها، لذا فالهوّة التي حدثت جرّاء الازدواجية الموجود في طبيعة الظواهر والذاتيات تبقى على حالها ولا يمكن وضع حلٍّ لها.

تمّ تدوين هذه المقالة بقلم أحد أبرع الباحثين المعاصرين المتخصّصين بفكر إيمانويل كانط، وقد انتقد النظرية الكانطية الإبستمولوجية بشكلٍ مُسهَبٍ، بعد أن ذكر ملاحظاتٍ تمهيديةً حول المفاهيم الكلّية المرتبطة بالنقد الذي طرحه نيقولاي هارتمان.

التحرير

******

كان **نيقولاي هارتمان**[١] في بداية حياته ممثلاً للكانطية الجديدة في اتجاهها المنطقي، لكن منذ عام ١٩١٥ بدأ ارتداده عن معتقدات ماربورغ[٢]. لكن التأثير الكانطي كان قويّاً وبقي قويّاً، غير أن الاعتراض على كانط لم يكن مهمةً سهلةً بالنسبة لهارتمان كما كان، للأسف، بالنسبة لأولئك الواقعيين الذين لم يقتنعوا بأن فلسفة كانط تستحق القراءة بعناية. وبالتالي، عوضاً عن تجاهل كانط أو مهاجمته صراحة ومن البداية، كانت مهمة هارتمان الصعبة أن يحدّد مكامن الخطأ في فلسفة كانط. لذلك يصحّ أن نقول أنّ كلَّ كتابٍ من كتبه، يمثل درجةً من الجدل مع الفلسفة الكانطية. فقد قدّم مخططاً لكتابٍ عن كانط «**الذي يجب أن يُكتب، والذي أراه مهمة العصر، لكنني لن أكون أنا من يكتبه.**»[٣] لم يكن أحدٌ في موقفٍ أفضلَ من موقف هارتمان لإعطاء هذه التوجيهات، لا فقط بسبب تعلّمه المميّز من معاني النص الكانطي وتعاطفه القديم مع الفلسفة النقدية، بل بسبب عدم اشتماله في الحظر الذي

1. Nicolai Hartmann

2. Marburg

3. „Diesseits von Idealismus und Realismus." ***Kantstudien***, vol. XXIX, p. 161 Hereafter Referred to as "Diesseits".

من خلاله «أوقف الميتافيزيقيون بشكلٍ رسميٍّ عن مزاولة مهنهم»[١] حتى يستطيعوا الإجابة عن سؤال: كيف يمكن أن تكون الأحكام التوليفية القبلية[٢] ممكنةً - لكن هارتمان وحده تقريباً من بين الواقعيين المعاصرين، حاول الإجابة عن هذا السؤال.

لا يمكن إنكار أن هارتمان اكتشف نقاط ضعفٍ كثيرةٍ في فلسفة كانط. فقد برهن إلى حدٍّ بعيدٍ بطريقةٍ مقنعةٍ على حتمية عددٍ من الصعوبات التي أشار إليها آخرون، من خلال تبيان كيف تتجّذر في الأسس الكانطية وأنها ليست ناجمةً، كما أمل كثيرون، عن اللامبالاة في التعبير فقط -ولا يمكن إنكار هذا. لكن لا حاجة لعرض هذه المسائل؛ إذ بالفعل سيكون تولّي الدفاع عن هارتمان، أو تقديم عرضٍ آخرَ لأفكاره على يد كاتبٍ آخرَ، سيكون جرأةً، أو حتى تقديم عرضٍ آخرَ لأفكاره في الوقت الذي كان فيه هارتمان نفسه شديد الاقتناع بحججه وقادراً جدّاً على التعامل مع جميع الذين يختلفون معه. وإذا كان الكاتب يذكر براهينَ محددةً من براهين هارتمان من أجل الاختلاف معها فقط، فهذا لا يُعتبر مؤشّراً إلى نقص التعاطف مع المواقف التي لم تذكرها أو قلة احترام لها.

مشكلة وجهات النظر

كان العنوان الفرعي لمحاضرة هارتمان في جمعية كانط[٣] عام ١٩٢٢، «العالم بين الواقعية والمثالية»: «**مساهمة في التمييز بين التاريخي والترنسندنتالي في فلسفة كانط**.» وهذا يشير بدّقةٍ إلى أسلوب معالجة هارتمان؛ فأسلوبه ليس نقديّاً بالمعنى الذي يشير إلى دحضٍ تامٍّ للكانطية، بل بالأحرى كان هارتمان مهتمّاً بإسقاط ما له قيمةٌ ثابتةٌ من الكانطية وبالتالي خالٍ من تحديدات موقف كانط في التاريخ. تشير عبارتا «التاريخي» و«المتجاوز للتاريخ» في الدراسة إلى نفس العناصر الموجودة في أعمال الفيلسوف التي ميّزها هارتمان كلحظات «نسقية» و«إشكالية» في البناء الفلسفي. فهو يقول:

---

1. ***Prolegomena***, Sect. 5.
2. A prior
3. Kantgesellschaft

أيّ شيءٍ في الفلسفة متجاوز للتاريخ[١] يجب أن يكون بالضرورة أسمى من كل وجهات النظر «مصادرات اعتباطية»، فعلى سبيل المثال المثالية والواقعية الدوغمائية، هي دائماً وجهات نظر.[٢]

وبالتالي فإن وجهة النظر، دائماً تحدد نسقاً، لأن قبول فيلسوف بها يعني أن التعامل مع جميع المسائل سيكون من خلال منظور مفترض مسبقاً، وهذا سيقتضي أحياناً وجود انحرافٍ أو يجبر الفيلسوف على ممارسة العنف على مسألةٍ معينةٍ لكي يتمّ تحويل حلّها إلى الكلّ المنسجم الذي تم تقرير بنيته مسبقاً. وهكذا عندما يميز هارتمان بين التاريخي والمجاوز للتاريخ في فلسفة كانط، فهو يقصد التمييز بين النسقي والإشكالي أو بين البنيوي و«الفينومينولوجي» (حسب استعماله الواسع جدّاً لهذا المصطلح الأخير). بالإشارة إلى كانط، هذا يعني أنه سيستكشف تلك الأجزاء من فلسفته التي حددها كانط من خلال «**الافتراض الاعتباطي**[٣]» للـ **مثالية الترنسندنتالية**، وأن يرفض تلك الأجزاء لأنها تاريخيةٌ ونسقيةٌ، ليتخلّى عمّا بقي من الفلسفة باعتبارها نتيجَة لمصادرات المنهج الشكوكي أو الفينومينولوجي الذي يؤسس نفسه فقط على وجهة نظر المؤقتة التي تحتملها المسألة الوحيدة والمحددة والظاهرة الحاضرة. ستكون هذه الفلسفة الناتجة مورداً للظواهر التي لا تنطوي في ذاتها على أيِّ إشارةٍ محدَّدةٍ إلى وظيفتها في اتباع منهجيةٍ فعليةٍ عند كانط.[٤]

لكن هناك مجموعةٌ من النقاط الإشكالية في هذا الطرح المثالي. أوّلاً، يمكن أن يُطرح سؤالٌ شكليٌّ، هل يمكن للمنهج الشكوكي أن يستمر من دون مصادراتٍ؟ لا شك أن ثمة فرقاً مهمّاً في المنهج؛ وهيغل كانت ذاتهما دليلَيْن كافِيَيْن على هذا. ولكن هل يمكن الوصول إلى الطروحات المثالية الخالية من المصادرات، وبالتالي يمكننا أن نسأل هل هذا

1. Diesseits, p. 162.

2. ***Ibid***, p. 165.

3. Arbitrary assumption

٤ . هنا التشابه الذي يستحق الذكر بين التقييمات التي أجراها هارتمان ولدجر وود («المنهج الديالكتيكي» في التراث الكانطي.) لا أعرف إذا ما كان كانط قد أثر في وود، لكن الحقيقة أن الكثير من اراء هارتمان يمكن أن تتبين من خلال الاقتباسات من كتاباته أو من مقالات وود.

منطقيٌّ؟ بالنسبة لإمكان الوصول، قد لا يستطيع إلا تاريخٌ من التنقيح الإضافي للفينومينولوجيا أن يقرر. أعتقد لا أحد يستطيع أن يدّعي تمام الوصول إليها، كما أن هارتمان لا يقطع بذلك. وعلينا أن نقرأ فقط الجملة الأولى من كتاب هارتمان ميتافيزيقا المعرفة[١] حتى نكتشف مصادراته: «**التحقيقات التالية تتواصل من الرأي**[٢] **الذي ...**» لا بأس من وجود هذه المصادرات في الصفحة الأولى، لكن هذا لا يقلل من كونها مصادراتٍ. في حالة هارتمان، هذه المصادرة هي أن المعرفة هي معرفة شيءٍ مستقلٍّ، وبعد ذلك يبرهن أن موقفه ليس واقعيّاً بالضرورة لمجرّد طرحه هذه المصادرة. الاعتقاد ليس «مجرد تصوُّرٍ مسبَقٍ مقبولٍ» بل هو «نقطة الانطلاق الموجودة» فحسب، والتي سيتم الأخذ بها فقط بقدر ما تكون كافيةً للمسألة.[٣] من هنا فإن الاستعداد المعبّر عنه للتخلّي عن المفهوم لا يقلل من كونه مصادرةً، لكنه مجرد اعترافٍ بالجدية الفلسفية التي يمكن أن تصدر عن فيلسوفٍ منهجيٍّ مثل هيغل.

باختصارٍ، من الصعب أو من المستحيل أن نعرف كيف يمكن، بدون أيِّ نوعٍ من المواقف، إثارة أيِّ سؤالٍ من اختلاف الظواهر، وكيف يمكن الاعترف بالأبوري[٤]، أو كيف يمكن الاعتراف بأيِّ وضعٍ بوصفه إشكاليّاً. فلِمَ يجب أن يكون للعالم «معنىً»؟ إنه وإن كان له بعض المعنى من دون مصادرةٍ، فمن أوضح الواضحات أنه للوهلة الأول، خالٍ من المعنى. لذلك لا يمكن أن يكون التخلّي عن الظواهر ممكناً، ولو للحظة، من أجل البحث عن «معناها» إلا انطلاقاً من المصادرة العامة التي ترى أن الفلسفة ممكنةٌ وأن دهشة وفضول محب الحكمة يمكن بطريقةٍ ما أن تكون مرضيةً جزئيّاً على الأقل.

---

1. Metaphysik der Erkenntnis

2. Auffassung

3. ***Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis***, second edition, 1925, p. 193 .Hereafter referred to as ***Metaphysik***.

٤. الأبوريا (Aporie): هي أن يكون الإنسان بإزاء موقفين متعارضين، وكلاهما وجيه، في الإجابة عن مشكلة واحدة. (المترجم).

وإذا أردنا التعمّق قليلاً، فهناك مصادرةٌ محددةٌ ومميزةٌ. (أسميها «مميزة» لأن الالتزام بها بشكلٍ عامٍّ أقل من الالتزام بالأولى، التي تشكّل البداية القبلية[1] لكلِّ تفلسفٍ). فالمقاربة النسقية للفلسفة هي التي يجب أن تمارس العنف على بعض المسائل التي تقاربها. مع التسليم بعدم وجود شيءٍ يمكن أن يعتبر نسقاً فلسفيّاً حقيقيّاً ومترابطاً، وهذا لا يعني أننا يجب أن نرفض النسقية بالكامل، وكذلك لا ينبغي، كما يقول هارتمان أنه ينبغي، أن نبعد التفكير النسقي إلى نهاية المهمة التي لا نهاية لها؛ لأن العلاج المضاد للأنساق السيئة هو الأنساق الجيدة، فهارتمان فخورٌ بمنهجه الشكوكي لأنه لا يبدو «متشوّقاً للنتائج».[2]

لكن هذا الحذر الحكيم من الاستعجال الحماسي في التأمل الفلسفي الذي قد يؤدي إلى هدفٍ محدَّدٍ مسبقاً وغيرِ منتقدٍ يضاهي الخوف الفعلي من حل المسائل في تفكير هارتمان. فلنضرب بعض الأمثلة: يعتقد هارتمان أن جميع نقائض كانط غيرُ قابلةٍ للحل لأنها تنطوي على علاقةٍ بين النومينا (الشيء في ذاته) والفينومينا (الظاهرة)، وهذه العلاقة «غيرُ منطقيةٍ». وما محاولات حل النقائض إلا محاولاتٌ استعراضيةٌ ومصطنعةٌ.[3] وعندما قدّمت المثالية إجابة عن سؤال علاقة الذات بالموضوع في المعرفة القبلية[4]، تخوّف هارتمان من ذلك بسبب سهولته وعدم اكتنافه للغموض. فهو يقول:

> **المثالية تضعف معنى الأطروحة [التي تقول أن مبادئ الموضوع متماهيةٌ مع مبادئ الذات] نظراً لأنها تدخل الموضوع في الذات، حتى لو في الترنسندنتالي فقط. إذاً تماهي المقولات واضحٌ بذاته تقريباً. لكن إذا ترك المرء الموضوع يظهر بوصفه واقعيّاً وراء الذات، حتى الذات الترنسندنتالية، فإن كل عبء الصعوبة يقع على [مبدأ] تماهي المقولات حتى تربط الذات والموضوع معاً كما لو كانا معرفةً قبليّةً. إن قدرة تماهي المقولات على فعل ذلك هو ما يُشكِّل قوتها.[5]**

---

1. A priori
2. Diesseits, p. 164.
3. ***Metaphysik***, p. 233.
4. A priori
5. ***lbid***., p. 187

أن يُعترض على مبدأٍ فلسفيٍّ لأنه «واضحٌ بذاته تقريباً» أمرٌ فريدٌ تقريباً في تاريخ الفلسفة. إذ يبدو للوهلة الأولى أن هارتمان يتجنب مبدأ الـ «واضح بذاته تقريباً» لكي يبيّن قوة غيره من التفاسير، لكن هذه القوة تتشكّل من خلال تجاوز الصعوبات التي اجتنبها تعبير كانط.[١] ومن جديدٍ، إن خشية هارتمان من الحل يدفعه إلى القول:

تحاول الأنطولوجيا افتراض أقل ما يمكن من الفرضية من أجل تأمل المسائل الفلسفية. ومعيار صحتها يكمن في السؤال التالي: إلى أيِّ حدٍّ تنجح في إيصال أطراف المشكلة غير المحكمة إلى تبصرها ووضعها في المكان الذي يرتبط بالنسق الكامل، الذي تدخل فيه هذه المسائل رغم عدم قابليتها للحل؟ لا يمكن مطلقاً للنسق العقلي المغلق أن يلبي هذا المطلب. لكن النسق المفتوح، الذي لا يغلق نفسه إلا وراء حدود قابلية المعرفة يحوي في ثناياه مكاناً لهذا الاحتمال.[٢] وهكذا يمكن أن تتضاعف الأمثلة بشكلٍ غيرِ محدودٍ من أجل البرهنة على خشية هارتمان من أن الحل يعني العقلنة.[٣]

يمكن توجيه اعتراضٍ أكثرَ ماديةً على تفسير هارتمان نفسِه لماهية «**النسق الكانطي**»، إذْ لا توجد مبالغةٌ، على ما أعتقد، في القول أن كثيراً من الآراء والتأكيدات التي ينسبها هارتمان إلى كانط هي بمعظمها مصادرات هارتمان نفسه التي يرفضها هنا للمرة الأولى. وهذا يعني أن النسق الكانطي الذي يرفضه هارتمان هو نسقٌ كانطيٌّ جديدٌ. لا شك أن هارتمان كان مصيباً تماماً في قوله أن في فلسفة كانط «**أرجحيةٌ حاسمةٌ**» للشكوكية على

هنا مفهوم «هوية المقولات» قدم كجزء من مثال نموذجيٍّ لبرهان هارتمان. سيتم مناقشته في القسم الرابع.

١. سنبين لاحقاً أن كانط تجنبها. يشير كانط لاحقاً إلى موضوعية أن يكون عقلٌ مطلقٌ يمكن الدفاع عنه بطريقةٍ أخرى. لكن الدفاع كما سنرى، هو فقط دفاع «الكائن المعرفي» أيْ الموجود الحقيقي من دون ارتباطٍ بالحالة المعرفية ذاتها.

2. ***Metaphysik***, p. 306.

«الأنطولوجيا» بهذا المعنى هي مشروعٌ لا نتاجٌ. إنها المعالجة «المحايدة» للذات والموضوع، والظهور كما يفهم كشكلٍ من الوجود.

٣. من المستحسن هنا الإشارة إلى معنى العقلانية الذي يمكن أن يكون فيه خلطٌ في موقف هارتمان هذا: يمكن أن تعني المنهجيةُ (التي يمكن أن تقبل في الماهية إذا كانت ممكنةً) رفضاً للاعقلاني في معانيه المختلفة التي يُشكل الاعتراف فيها كما هي المشكلة الميتافيزيقية في المعرفة كما يراها هارتمان، وكما يصف اعماله ضمنا بـ «فينومينولوجيا المعرفة». لكن أن تكون كل الإجراءات المنهجية أعمالاً عقليةً فاسدةً بالمعنى الأخير يبدو أن كانط قد افترضها من دون أيِّ أسُس.

الميل النسقي.[1] لكن بعد الاعتراف بهذا، ما هو الشيء الذي يبقى للمهاجمة؟ إنه «**اللحظة النسقية**» للمثالية عند كانط، التي هي مجرّد بقايا تاريخيةٍ مشروطةٍ من العقلانية. لكن المهم أن هذه هي اللحظة المرجحة بشكلٍ حاسمٍ في كانطية ماربورغ الجديدة. فعندما يرفض هارتمان «**الترابط النسقي**» للفلسفة الكانطية دفاعًا عن الحضور المسلّم به للشيء في ذاته، ألا ينبغي أن يكون نقده موجّهاً ربما إلى أساتذته أكثر من توجّهه إلى كانط نفسه؟ وهل لدينا أيُّ سببٍ للاعتقاد بأن المثالية النقدية هي الاسم المناسب لفلسفة كانط القصوى؟ لا شك أن كانطية ماربورغ الجديدة، لا يمكن أن تعترف بوجود الشيء في ذاته من دون أن تقع ضحية هجمة هارتمان، وذلك لأنها كانت مثاليةً مطلقةً مزعومةً. يرى هارتمان أن الشيء في ذاته هو «المفهوم النقدي بلا منازعٍ» في فلسفة كانط[2] -لكن لم يكن لدى كانط رأيٌ كثيرُ الاختلاف عنه. كان لدى كانط مثاليةٌ ترنسندنتاليةٌ، لكنها لم تصل إلى «النومينا بفهمه السلبي». على كلِّ حالٍ، هذا الأخير ما زال موجوداً. فهل هذا يعني، كما يبدو أن هارتمان يعتقد، أن كانط لم يكن نسقيّاً، بل شكوكيّاً[3]؟ إذا كانت محاولة كانط المنهجية النهائية متجهةً تجاه المثالية، فيجب علينا أن نوافق مع هارتمان على أن المشكلة في هذا الفهم انتصرت على النسق. لكن لا يحق لنا أن نقول أن نسق كانط النهائي كان مثاليةً ترنسندنتاليةً أو نقديةً. ومن المؤكد أن «دحضه للمثالية» لا يؤثر في مثاليته الترنسندنتالية، لكن الفصول التي تلي مباشرةً حول التمييز بين النومينا والفينومينا كان يمكن أن يكتبها مثاليٌّ ميتافيزيقيٌّ تقريباً. مع ذلك فإن هارتمان نفسه يعترف بإمكان «الواقعية النسقية» في فلسفة كانط.[4]

على كلِّ حالٍ، هذا بالتحديد هو شكل النقد الذي كان يتوقع أن يوجهه عضوٌ في مدرسة ماربورغ حدّثته نفسه برفض «الكانطية». يجب أن نتأكد من معرفة ما هو الذي يتأثر بهذه الهجمة. فالفلسفة النقدية بمجملها لا تتأثر فيها؛ غير أن ما يمكن أن يتأثر فيها هو أجزاؤها

1. Diesseits, p. 165.

2. ***Metaphysik***, p. 220.

3. Aporetic

4. ***Metaphysik***, p. 148-49.

التي توصف بأنها مثاليةٌ – مع أننا سنضطر لمناقشة هذه مسألة بالتفصيل لاحقاً؛ لكن فقط الكانطية التي تتوقف في بداية الديالكتيك، أو الكانطية الجديدة باعتبارها مثاليةً وترانسندنتاليةً بالكامل ستخفق تماماً من خلال برهان هارتمان المتعلق بالمكانة الضرورية للعناصر «الواقعية» في فلسفة كانط، إذا أثبت نجاحها.

علينا قبل الغوص في تفاصيل نقد هارتمان، أن نأخذ بنظر الاعتبار سؤالاً آخر عن وجهة النظر. فكلُّ جيلٍ يقرأ التاريخ وما هو مهم تاريخيّاً وفقاً لحاجاته واهتماماته الخاصة. وعندما نفصل ما هو تاريخيٌّ عمّا هو دائمٌ في فلسفة ما، ألا نكون في محذور مجرد التمييز بين ما هو «قديم الطراز» وما هو «حديث الطراز»، رغم أن الأخير سيكون منجهته «تاريخيّاً» كما كان السابق؟ أثار أدولف سيلباخ[1] هذا السؤال في الحلقة الدراسية التي عقدت في جمعية كانط عام ١٩٣١[2]، فقد لمّح إميل أوتيتز[3] إلى أنه اعتقد أن تحول هارتمان إلى الواقعية كان مؤقّتاً. إن رد هارتمان على نقده في هذه المناسبة يستحق الدراسة. لقد قال:

> **سأعتبره مضللاً[4] أن اعتبار مشكلة الحقيقة ذاتها مجرد تعبيرٍ عن الوقت الذي انقضى هي مشكلةٌ فلسفيةٌ أساسيةٌ قديمةٌ جدّاً، تبرز مراراً وتكراراً ومن حينٍ الى آخرَ... من هذا المنظور [لا من منظور الطراز] استقت الدراسات التي عرضتها مصدرها. لا ينبغي أن نتعامل مع هذه الدراسات كـ «نزعة» بل كحاجة أبدية.**

عندما نغوص في مناقشة هارتمان لمسألة الواقع والدليل عليه، من السهل أن نعرف كيف تكون «حاجةً أبديةً» – إنها الحاجة لئلا تكون الفلسفةُ غيرَ منطقيةٍ في وجهها الحقيقي. لأنّ في «الحاجة الأبدية» للحقيقة قليلاً من التأملية، وهي غيرُ متميّزةٍ بالنسبة للواقع الذي سَيَفي بشروطها، ذلك أن الواقع الذي يزودنا به هارتمان ليس ذا فائدةٍ كبيرةٍ،

---

1. Adolf Seelbach

2. ***Nicolai Hartmann's Kantkritik***, Pan-Verlag, 1933.

3. Emil Utitz

4.“Zum Problem der Realitätsgegebenheit," (***Philosophische Vorträge veröffentlicht von der Kantgesellschaft***, no. 32, Pan Verlag 1931) p. 96 .Hereafter referred to as "Problem."

وليس له فائدةٌ على الإطلاق في بناء العلم الواقعي[١]. الأنطولوجيا، التأكيد على الوجود، «فيها موقفٌ لا مبالٍ بالمثالية والواقعية، والمسافة منهما مع أنها غيرُ مرئيةٍ في الحالتين على حدٍّ سواءٍ»[٢]. إن الميتافيزيقا، التي يُفترض أن تكون الملاذ الأخير[٣] في ميتافيزيقا المعرفة[٤] والتي تم الدفاع عنها في الحلقة الدراسية في عام ١٩٣١ كجزءٍ من التحوّل إلى الواقعية، إن تلك الميتافيزيقا سلبيةٌ تماماً. يجب أن يكون هناك كينونةٌ، لكن البرهان لا يبيّن ولا يمكن أن يبيّن ما هي: «الوجود هو الدائرة المشتركة التي يقف فيها الذات والموضوع متقابليْن.»[٥]

الواقعية التجريبية

يجب أن نبدأ نقاشنا التفصيلي لانتقادات هارتمان اللاذعة التي وجّهها لكانط من برهان فرضية الواقع. فهارتمان لا يتهم كانط مباشرةً بالاخفاق في تفسير الواقع التجريبي، ولهذا السبب قد يبدو في المقام الأول كما لو كان البرهان الموجود في بحث «مشكلة الواقعية» غيرَ مناسبٍ لمشكلتنا. لكن ربما كان يتناسب في النهاية، يبدو أن هذا البحث التام الذي قام به هارتمان لا يلائم موقفه أيضاً. فهو يعتقد بأن واقعيته ازدادت قوّةً من خلال البرهان، وإذا ازداد موقفه قوةً، فإن ميتافيزيقا كانط المفرطة، يمكن أن تهاجم ضمناً. لا يمكننا أن نتحدث عن مدى أهمية ذلك بالنسبة لموقف كانط، إلا عندما نعرف ما هو الذي كان هارتمان يحاول أن يبرهن عليه وكيف يبرهنه.

---

1. Cf. ***Metaphysik***, p. 138.

2. ***Ibid***, p. 300.

3. ultima ratio

4. Metaphysik der Erkenntnis

5. ***Metaphysik***, p. 138.

بالنسبة لإثبات الواقعية لا يكفي فقط أن نلقي بمسؤولية البرهان على أكتاف الشكوكي و«المثالي»، والسبب كما قال هارتمان في رده على **موريتز جايغر**[1]، أن أسس إزاحة عبء البرهان يجب أن تظهر في ظاهرةٍ ما، وعرض هذه الظاهرة هو بذاته منتجٌ لدليل إثبات فرضية الواقعية.[2] هذا بالطبع هو إجراء كانط ضد المثاليين في دحضه للمثالية، لكن يمكننا بسهولةٍ أن نعرف أن هذا الدحض لا يتناسب مع مشكلة بركلي[3] على الإطلاق. فكانط يقبل «ظاهرة الواقعية» المتعلقة بالواقعية التجريبية كما يراها هارتمان تماماً، رغم أنّ لهارتمان اعتراضاتٍ على هذا الافتراض من جهة كانط. فهارتمان يتمسك باليقين القبلي للواقع التجريبي، وهو يقول، «لقد أرضى كانط نفسه في تبيان كيف كانت الواقعية التجريبية متناسبةً مع مثاليته كواحدةٍ من لوازمها. لكن إذا كان يرى أنها قبليةٌ، إذاً وفقاً لفهمه المعيّن للقبلية، فقد كان ضروريّاً البرهنة أيضاً، بالإضافة إلى هذا التوافق، على شرطَي الكلية والضرورة. لأن زعمها الصحة الكلية قد يكون واضحاً على المستوى البسيط، لكنه لن يكون واضحاً على المستوى الفلسفي. فهذه هي المشكلة بالتحديد.»[4] إذاً دعنا نرَ لماذا لم يقدّم كانط تبريراً قبليّاً لافتراض الواقع التجريبي. لا ضير في قولنا أنّه لم يفكر فيه على الإطلاق، نظراً لأن افتراض الواقع ليس حقائقَ قبليةً صوريةً[5]. لذلك وفقاً لمفهومه الخاص للقبلي، الذي كان قابلاً للتبرير شكليّاً، لم يكن بحاجةٍ «لاستنتاج» الاعتقاد بالفرضية التجريبية، وإذا كان مجرد الافتراض كافتراض الواقعية قبليّاً بالنسبة له، فلا حاجة للقول أنّ مفهومه للقبلية كان يمكن أن يكون مختلفاً: وكان يمكن أن يكون فينومينولوجيّا فقط. ولكي يتم هذا التلازم بين كانط وفهمه الخاص للقبلية فلا بدّ من اضطراره لاستعمال برهانٍ أنطولوجيٍّ لاستنتاج الفرضية.

---

1. Moritz Geiger

2. "Problem", p. 85.

3. Berkeley

4. ***Metaphysik***, p. 132.

5. formal a priori

بدأ هارتمان كتابة ميتافيزيقا المعرفة[١]، كما رأينا، بافتراض الواقع، حيث اعتبره الملاذ الأخير[٢]، كما يقول هو في ما بعد. لذلك من المفترض أن ينتج عن برهانه الموجود في كتاب الإمكان والواقع، هذا الافتراض وأن يبرره. ينتقل البرهان من، «الأفعال الترنسندنتالية العاطفية»، الظواهر الناشئة بشكل يجعلها «تتجاوز ميزتها الفينومينولية»، أو الظواهر التي تحتوي على علامات التجاوز الذاتي في داخلها، لكنها بالكاد تثبت حقيقة أن الإنسان الواقعي موجودٌ في بيئة واقعية. وهذا ما لم يرفضه أحدٌ على الإطلاق. فهو لا يقول لنا شيئاً عن الواقع الذي يواجه الإنسان، باستثناء أن واقعيته كواقعيته. فهذا الإخفاق في تحديد طبيعته هو نتيجةٌ لطبيعة الظاهرة التي يحتكم إليها. «إن صيغة افتراض الواقع هذه ليست فقط مختلفةً عن صيغة افتراض المعرفة، لكنها تحصل باستقلالٍ عنها، لأن التأثّر بشيءٍ لا ينتظر حدثاً كهذا من أجل أن يكون معروفاً، فهو موجودٌ مباشرةً. بالطبع يمكن لمعرفة الحالة أن تتبعه، لكنه لا يحتاج ذلك. فما الذي «كان» يحصل لي في الواقع أو كان له تأثيرٌ عليّ ثم يمكن أن يبقى مخفيّاً عليَّ. «لكن «إن» و«ما»» لا يبدوان مرئيّيْن بالتساوي: «كلما كانت قيمة افتراض الواقع في الفعل أعظمَ كلما كان واقع الموضوع غير القابل للانحلال مرتبطاً بظاهرة الفعل.»[٣] بتعبيرٍ آخرَ، كلما كانت تجربة الواقع أكثرَ ماديةً ومباشرةً، كلما كانت معرفتنا بها أقلَّ، وبالتالي كلما ازداد يقيننا بوجودها. فاليقين في المعرفة التي تحوي عنصراً نظريّاً يكون أقلَّ في أكثر ما تؤكده مما عند إرلبن[٤] الصامت في مجرّد الإقرار بأن شيئاً حصل في مكان ما. الحجة الوحيدة التي نملكها لافتراض أنّ ما نعتقد واقعيٌّ هو أننا نستطيع

1. Metaphysik der Erkenntnis

2. Ratio ultimna

3. “Problem“, pp. 18, 30.

4. Erleben

ظاهريّاً أن نقوم بأفعالٍ عاطفيةٍ ومعرفيةٍ مرتبطةٍ بالشيء نفسِه، بتعبيرٍ آخرَ، إنّ هناك واقعاً واحداً لا اثنيْن.»[١]

لكنْ يمكننا أن نسأل، لِمَ هذا الحرص الشديد على الأفعال العاطفية الترنسندنتالية؟ لا أحد ينكر أن تحليل هارتمان الفينومينولوجي لهذه الأفعال دقيقٌ ومتقَنٌ تماماً، ولكن لِمَ يحصل هنا؟ ولكي نبيّن نقاط القوة ونقاط الضعف في موقفه، علينا أن نقارن ما يقوله عن هذه الأفعال مع ما يمكن أن يقال أو مع ما كان يقال فعلاً عن المعرفة. «هذه المواجهة واقعيةٌ تماماً وهي تُختبر بوصفها واقعيةً. ولأنها مواجهةٌ مع «شيءٍ ما» يجب أن يقف وراءها مباشرةً الحدث نفسه، الذي يُقارب به الموضوع بوصفه الشيءَ الواقعيَّ الذي يختبر في الفعل.»[٢] وللتأكيد، إذا كانت تجربة حصول شيء لك موصوفةً بدقةً في هذه الكلمات، إذاً يجب أن يكون الشيء الذي حصل لك في الواقع موجوداً. لكن في المعرفة يمكن أن يصاغ البرهان بدقةٍ بالطريقة نفسِها، وبتبرير فينومينولوجيٍّ في غاية السهولة والدقة. دعنا نَقُلْ: «المعرفة واقعيةٌ تماماً، وفي كل تجربة تكون معروفةً على أنها حقيقيةٌ. ونظراً لأنها معرفة شيء ما، إذاً يجب أن يكون وراءها مباشرةً المعروف ذاته، الذي تعرفه الذات، والذي هو الشيء الواقعي الذي تدركه الذات بالمعرفة كموضوع أمرٍ واقعٍ.» الطريقة الوحيدة لاجتناب هذا التشبيه هي القول، بحسب تعبير لوك[٣]، إنها الفكرة التي تكون معروفةً حينما يُشعر بالشيء (كذكرى لوظيفة الشدة و «المعرفة الحسية» في فلسفة لوك)؛ لكن هارتمان يرفض بوضوحٍ هذا التفسير المعادي للفينومينولوجيا (مثل هجومه الحاد على ليو بولاك[٤]). بالإضافة إلى ذلك: «في هذا الحصول، والفضول، والظلم، والحدث تبين كقيمة الواقع

---

١. تفسير هذا في هذا الوقت لا يوضحه، لكننا نملك هنا نظاماً مزدوجا كمعيار للحقيقة كما قدمت في كتابات هارتمان المبكرة. باختصارٍ، لو توافقت فكرتان من شيءٍ يمكن أن تكونا خاطئتين، وبالتالي إن توافقهما في الاختلاف هو معيار التقفية. يستعمل هارتمان في كتاباته الأخرى المصادر المختلفة للقبلية والبعدية بالنسبة للموقفين، لكن إذا كان بأي طريقة استطاع أن يفصل بين العواطف والمعرفة، ويشدد على الأخطاء التي دخلت إلى نظرية المعرفة من خلال خطأ فصل المعرفة عن وظائف الحياة الأخرى.

2. "Problem," p. 16.

3. Locke.

4. Leo Polak

الذي لا يمكن للذات أن تدافع عن نفسها منه. هذا الوقع هو مُعطىً بمعنىً؛ وفي مقابل هذا، يجب أن يبقى الهجوم الشكوكي والمثالي صامتاً.» لكن دليل بركلي على الواقع هو ذاته: أنا أقوم في وضع نفسي في موقف المجرّب (أفتح عينيّ) لكن ما أختبره لا يمكن أن يكون من إنتاجي ولا يتأثر برغبتي أو بكرهي لطبيعته نفسِها. «مهما كان هناك من أمورٍ إضافيةٍ، عندما أختبر رائحةً مميزةً، أو أيَّ رائحةٍ على الإطلاق - فهذا يكون مستقلاً عن إرادتي، ومن هنا فأنا إنفعاليٌّ[١] تماماً.»[٢] إذا كان بركلي يعتقد أن هذه الرائحة لا تملك وجوداً مستقلاً (المادة كما تفهم في فلسفة بركلي، والموجود في ذاته[٣] كما يفهم في فلسفة هارتمان) فإن ذلك لا يؤثر في قوة حجة البرهان أو في ملاءمته لموقف هارتمان، فهنا كلاهما ليس مهتمّاً بالوضع الأنطولوجي للشيء، بل فقط بوضعه الوجودي في ما يخصّ الذات الحسية والمحددة. بالنسبة للطرفين، صحيحٌ وواقعيٌّ أنهما واقعيّان؛ لكن بالنسبة لهارتمان، إن استنتاج الموجود في ذاته والواقعية المطلقة منها هو تشويهٌ للحقيقة، وهو في جوهره شبيهٌ بدحض الدكتور جونسون لبركلي، ولا تبرير أكثر من هذا.

لكن هناك مزيدٌ من الاحتجاج على أن الاختبار بالمعنى الواسع للتجربة الحياتية هو في طبيعته نفسِها «فعلٌ مضافٌ للحدث» وهو فوراً يعرف على أنه كذلك. «لم أتحدث عن تجاوز الحد الذاتي، لا في الأفعال الترنسندنتالية ولا في أيِّ مكانٍ آخرَ.» وفي المعرفة يصدق هذا الوصف الفينومينولوجي أيضاً. لأننا، في ظواهر المعرفة، لا نختبر الموضوع كـ«فكرةٍ» أو «تعديلٍ ذهنيٍّ» لكن من دون قول أيِّ شيءٍ عن الاستقامة المطلقة للموضوع، نحن نملك في المعرفة تجربة «موضوعاتٍ». وإذا لم نفعل يكون «الموضوع» مجرّد اسمٍ بلا مصداقٍ[٤].[٥]

---

1. passive

2. ***Three Dialogues between Hylas and Philonous***, I.

3. Ansichsein

4. Flatus vocis

٥. لهذا السبب يبدو لي ان المرء يمكن ان يشك في توصيفات هارتمان الفينومينولوجية للمعرفة.

عندما يكون افتراض الواقع قائماً على هذه الأسس المتينة في تجربتنا النظرية، وعندما لا يكون الموضوع مجرد معطىً واقعيٍّ، بل يكون محدداً أيضاً، فلِمَ نلجأ إلى شكلٍ آخرَ من البرهان على الواقع؟ إنها مسألةٌ عمليةٌ. «في الاختبار [بهذا المعنى الواسع] أو التألّم، لا معنى لفهم الحدث باعتباره مؤيداً بالفعل فقط، يقوم ويسقط معه، وهكذا يكون غيرَ واقعيٍّ.» لكن هذا لن يكون أكثر لغواً من (ولم يفترض أحد على الإطلاق أن **الذاتوية**[١] أو **الشكوكية** كانت عمليةً[٢].) فعل الشيء ذاته بفعل الملاحظة. لو أن أحداً وضع هذا الافتراض «فإنه لن يفهم الفعل على الإطلاق، لن يفهم ظاهرته، وسيسيء بلهوه فهم جدية الحياة الإنسانية.»[٣] لكن جدية الحياة الإنسانية تتهدد مباشرةً وبوضوحٍ من خلال إخفاق هذا الدفاع، أكثر مما كان يمكن لو كانت الذاتوية ثابتةً عقليّاً؟ لأن الهجوم على هذا البرهان، كمواجهة الذاتوية الفكرية، ما زال ممكناً، إذا رغب المرء بالاستمرار. يمكن للشكوكية «بالتأكيد مراراً وتكراراً أن تؤيد الرأي القائل بأن تلك الحوادث، والعوائق، والأقدار، هي مجرّد قوًى مخلوقةٍ بذاتها. لكن قيمة هذا النوع الشائع من المحاجة تقل مرّةً تلو أخرى كلما صار التجاوز الفينومينالي للفعل أقوى. فهو يُدفع أكثر فأكثر إلى التجرد الفارغ. وهكذا يستنزف نفسه، وبذلك يصبح بلا موضوعٍ (وهو كذلك!).» لكن هل ما زالت هذه الزيادة الأخيرة من قوة الحجة الشكوكية أكثرَ اعتباطيةً و«بلا موضوعٍ» مما كانت الأولى، مع أن الهجوم الأول للشكوكي الافتراضي هو هجومٌ على تجاوز الفعل في أكثر أشكاله سذاجةً وبروزاً؟ إنّ الخطوة الأولى مكلفةٌ.

في الواقع رغم ضرورة التسليم بأن جميع الحجج ضد هذه الأنواع من الشكوكية تبقى عقيمةً طالما أن الشكوكي يقوم برده الشائع، ويبقى للأحكام المفردة «موضوعيةٌ» أعظمُ أو «إمكان بلوغ الموضوع» إذا نُسي التجاوز العاطفي. قدّم مورتز غايغر[٤]، وفي توافقٍ كبيرٍ مع

1. Solipsism

2. practical

3. “Problem,” p. 31.

4. Moritz Geiger

هارتمان، البرهان التالي: نظراً لأن اكتشاف الوهم لا يكون إلا من خلال دراسةٍ مقارنةٍ من داخل التجربة، فإن التجربة ككلٍّ لا يمكن أن تكون واهمةً، لأن هذا الكلام لن يكون مزيَّفاً فحسب بل سيكون فاقداً للمعنى. لكن هارتمان يشك بالدليل الواقعي على هذه الأحكام الواضحة والمجردة بما يكفي لتختبر بهذه الطريقة، وهذا صحيحٌ، رغم أن غايغر أو هارتمان لم يجادلا بهذه الطريقة، لأن دحض غايغر لإمكان وأهمية جميع التجارب سيستمر سواءً أكانت المعرفة شهادة واقعيةً كما يؤمنان أم إحساساً داخليّاً.[١]

إذاً الواقعية التجريبية لا يمكن أن تُبرهَن أو تُدحَض ديالكتيكيّاً. ولكن لِم الحاجة إلى البرهان؟ أشار هلمت كون[٢] إلى أن كلَّ شكلٍ من أشكال البرهان الواقعي كان تطوراً عن الوضع الجدلي نظراً لأنه موجّهٌ دائماً إلى شكلٍ محدّدٍ من الشهادة الواقعية. برهان هارتمان موجّهٌ ضد شكلٍ من «**المنطق المزيف**» الذي يتميّز به اعتراف الشكوكية القديمة بإمكانية الخداع ولكنه لا يكترث للقيود النقدية الأكثر حداثةً. يمكن لهجوم هارتمان، الذي يعارض الشكوكية الإمبريقية المحضة، أن يؤدي إلى واقعيةٍ تجريبيةٍ فقط. لكن أن يكون هذا الوجود في ذاته الأمبريقي (وهو غيرُ مرفوضٍ من المثالية) قادراً على الدفاع عن ذاته ضد هجوم كانط أو حتى بركلي - فإن هذا ما لم يصل إليه هارتمان. وبالتالي يمكننا القول إذا كانت الواقعية التي يبرهن عليها هارتمان هنا ميتافيزقيةً لا فينومينولوجيةً فقط، فهي منهجيةٌ، مشروطةٌ بموقفٍ من المسار التاريخي كما يقول **أوتيتز**[٣] و**سيلباخ**[٤]، وبالتالي وفقاً لهارتمان سينقص من قيمتها. لكنّ واقعيةً من هذا النوع ليست منهجيةً، ولا ريب أنها أحد المطالب الدائمة التي يمكن أن نطلبها من أيِّ فيلسوفٍ أو إنسانٍ عاقلٍ. لكن حينها لن تطال كانط ولو ضمناً.

---

١. لكن قد يسأل المرء ما هو المعيار في مشروع هارتمان؟ كلُّ فعلٍ عاطفيٌّ، ربما باستثناء «الأمزجة» يدعي بعض الترنسندنتالية والموضوعية. وهارتمان يرفضٍ بوضوحٍ أن يقيم حجةً على وجود الله على مجرد اعتقاد عاطفيٍّ. بالنسبة للتجربة الدينية، أنا لا اقصد فعلاً أنه منها يمكن أن يبرهن المرء مباشرةً على وجود الله، رغم أن فيه يمكن أن تعطى حقيقة الله مباشرةً.

2. Helmut Kuhn

3. Utitz

4. Seelbach

أدرك الواقعيون هذا بسرعةٍ. قال **ويلي موغ**[١] أثناء الحلقة الدراسية أن التحليل الفينومينولوجي للأفعال يمكن أن ينشأ في نظامٍ مثاليٍّ كما يمكن أن ينشأ في نظامٍ واقعيٍّ، وبالتالي فإن جدل هارتمان لم يلامس في الحقيقة **المثالية النقدية**.[٢] يكشف جواب هارتمان أنه يبين في هذا إلى أيِّ مدىً ذهب مذ عبّر عن رأي أنّ **الكينونة**[٣] مقولةٌ حياديةٌ تشتمل على الذات والموضوع، وبالتالي على جانبٍ آخرَ من المثالية والواقعية، وهذا هو موقفه في كتاب ميتافيزيقا المعرفة. «ضروريٌّ أن تؤدّي هذه المثالية الحقيقية إلى النتائج الأبعد، وأن تسمح لواقعية العالم «المعترف بها»، وبالفعل واقعية العالم التجريبي، بأن تبقى موجودةً في ذاتها»، لكنه يشك في إمكان تسميتها «مثاليةً حقيقيةً» إذا وصلت إلى هذه النتيجة.[٤] غير أن هارتمان في هذا الكلام يخلط بين مفاهيمِه هو المفيدةِ عن الموجود في ذاته المعرفية والأنطولوجية؛ ومن المفاهيم المعرفية، وهي التي تمّت البرهنة عليها، لا نستطيع أن نستنتج النوع الثاني من المفاهيم بدون أن نعرّض المسألة كلها للتساؤل. حتى أن هارتمان يذهب إلى أبعد من ذلك في هجومه على المثاليين الذين قد يسمحون بهذا القدر من «الواقعية» في نسقهم، وبالتالي فإنه يهاجم كانط ضمناً.[٥] ردّ هارتمان على ليبرت[٦]، الذي اعتقد مثل هيغل أن المثالية الحقيقية هي الواقعية الحقيقية الوحيدة، والذي سعى لإيجاد توليفةٍ وراء التمايزات المشهدية:

---

1. Willy Moog

2. "Problem," p. 30.

3. Sein

4. ***Ibid***. p. 88.

٥. يجب على المؤلف أن يعترف هنا أنه نادمٌ على اضطراره لمناقشة المشكلة التي يعتبر أنها لا ترتبط بنقد كانط. لكن هارتمان هنا، الذي لم يتهم كانط مطلقا بتجاهل الحقائق التجريبية، يشير إلى أن هذا التحليل الفينومينولوجي معارضٌ للنسق الكانطي. إن اعتقاد هارتمان هذا هو الذي فرض هذه المناقشة الطويلة.

6. Liebert

(في مقابل تعليق الحكم عند هارتمان (أبوخية[١]) على هذا الجانب من المثالية والواقعية)، «إن التقابل بين المادة والروح ليس تناقضاً، كتناقض الآراء من وجهة نظرٍ مفضّلةٍ؛ إذ يمكن أن يتّحدا بسهولةٍ في رؤيةٍ كونيةٍ واحدةٍ». وبالتالي لا حاجة «للوقوف خلفهما» حتى لو كانا مستقلَّيْن تماماً؛ كما أنه لا حاجة لتوليفة ديالكتيكيةٍ. فكلاهما مشمولٌ في الحقيقة نفسِها. وكلُّ من هو واعٍ بذلك فهو مستندٌ إلى أسس الواقعية.[٢] ثم يتابع، وفي مقابل هاينز هايمزوث[٣] «نفى جميع المثاليين الكبار حقيقةً من أجل حقيقةٍ أخرَى.»[٤]

هذا برهانٌ جديرٌ بالملاحظة، فهو يعني أن جميع الفلاسفة واقعيون. لكن لو كان هذا صحيحاً، وكانت الواقعية فلسفةً خارج الوصف تماماً، يكون هذا الكلام تحصيلَ حاصلٍ. يمكن للأنطولوجيا الواقعية فقط أن تكون فكرة أنطولوجيا. فإذا أمكن مواجهة كلِّ هجمةٍ مثاليةٍ على وجود الأشياء في ذاتها، بدءاً من بركلي، من خلال هذا الجهد الواقعي الزائد، فإنه يمكننا إعادة صياغة برهان هارتمان ضد الشكوكيين: هذه الواقعية هي دائماً احتمالٌ شكليٌّ، إلا أنها محاججةٌ مكرَّرةٌ تصبح أقلَّ فأقلَّ أهميةً كلما كان ذلك «الكائن» الذي تتأكد «واقعيته» أكثرَ مثاليةً. البرهان مشابهٌ لقيود برمانيدس على الكلام حول اللاموجود وغير ذي جدوى مثله. وما يؤسف له أن ما قاله هارتمان كان هجوماً على الجميع، لا على كانط فحسب.

---

١. الأبوخية (epoche) في ظواهرية هسرل هي تعليق الحكم في ما يتعلق بالوجود الفعلي للظواهر للكشف عن وعيٍ خالصٍ قبليٍّ (المترجم).

٢. بهذا الوضوح "Wendung zum Realismus" قد يكون حصوله مفترضاً بعد ميتافيزيقا المعرفة الذي كانت الكينونة فيه «على المسافة نفسِها» من فرضية المثالية والواقعية.

3. Heinz Heimsoeth

4. "Problem," p. 89.

المبدأ الأعلى للأحكام التركيبية

نحن مستعدون للرجوع إلى نقاطٍ محدَّدةٍ من هجوم هارتمان الواضح على مثالية كانط، ولكننا رأينا حتى الآن أن المثالية بشكل عامٍّ، ومثالية كانط الترنسندنتالية بشكلٍ خاصٍّ يمكن ألاّ تكون متأثرةً بأيِّ «برهانٍ» من براهين الافتراض التجريبي. والسؤال هو التالي: هل يمكن لتلك الأجزاء من فلسفة كانط والتي تسمَّى مثاليةً أن تُعتبر مثاليةً بشكلٍ خاصٍّ حتى تكون متأثرةً بفلسفة الوجود عند هارتمان؟ لن أقوم بمحاولة مُخفقَةٍ للدفاع عن مثالية كانط من خلال إنكار أهمية الشيء في ذاته؛ أعتقد أن هارتمان محقٌّ تماماً في شجب أولئك الذين حاولوا، كأستاذه ماربرغ، أن يفسروا النومينا كمفهومٍ محدِّدٍ[1] في حين أن كانط ادعى فقط أن *مفهوم* النومينا هو المفهوم المحدِّد.

تكمن المشكلة الأساسية في هجوم هارتمان على المبدأ الأعلى للحكم التوليفي، أو بالأحرى على التفسير المثالي الذي يطرحه كانط لهذا المبدأ. هنا من جديدٍ سأضطر لإهمال عددٍ من النقاط المهمة التي أعتقد أن هارتمان كان محقّاً فيها مثل: وضعه لمبدأ «أ ليست أ» كمتمِّمٍ لمبدأ الأحكام التوليفية، و«أ ليست لا أ»؛ وتشديده على ميزة اللا-حكم لكثيرٍ من المعارف القبلية إلخ. هذه النقاط مهمةٌ، لكنها تكون أكثرَ أهميةً إذا أُلحقت بنظرية كانط وهي لا تؤثِّر ماديّاً في النقاط الأساسية من نظريته.

إن القول بأن شروط التجربة يجب أن تكون في الوقت نفسه شروط إمكان موضوعات التجربة هو قولٌ يمكن أن يُقرأ بطرقٍ عدّةٍ. ولكي يجتنبها كانط، صاغ المبدأ بطريقةٍ أخرى أكثرَ حذراً: «إن الموضوع يخضع للشروط الضرورية للوحدة التوليفية لتعدد الحدس في تجربةٍ محتملةٍ.»[2] مع ذلك يمكن أن نفسّر أن كانط كان يعني أن مصطلح «إمكان التجربة» يمكن أن يُفَضَّل على مصطلح «التجربة الممكنة» وفي B I95 نقرأ، «إمكان التجربة هو

---

1. Gretzbegriff

2. K. d. r. V. B, 197.

الذي يضفي على كل معارفنا واقعيّةً موضوعيّةً قبليّةً.»[١] للتجربة الممكنة قوانينها الخاصة، قوانين إمكانها الخاص، وهذه القوانين هي الشروط الضرورية للمعرفة الفعلية؛ لكن قد يكون تفسيرها خطأً، في هذا القسم، على أنها مجردُ شروطٍ شكليّةٍ للتجربة، لا شيء في هذا القسم مؤكَّدٌ بشكلٍ خاصٍّ حول الأحكام التوليفية القبلية، وما قيل ينطبق على جميع الأحكام التوليفية شرط أن تكون صحيحةً، لأن قوانينها هي ذاتها قوانين تجربتنا الفعلية (الصحيحة) بوصفها موضوعاتٍ تجريبيةً، ولأن مضمونها المتشكل هو الحقيقة التجريبية التي نجربها بالفعل، هناك إمكانٌ لتصاحب الحقيقة التجريبية و المثالية الترنسندنتالية إذا أمكن إيجاد أسس للأخيرة. هذا لا يبرهن أن هذا التصاحب موجودُ بالفعل، إنه يعني فقط، طالما أننا نعتبر الموضوعات موضوعات التجربة، فإن المثالية الترنسندنتالية للشروط لن تضر الواقع التجريبي ومحددات الشروط في التجربة الفعلية. لأن إمكانات التجربة لا تمتد إلى الأشياء في ذاتها كما هي (أو في فلسفة هارتمان، نظراً لأنها لا تغطي كامل وجود الموضوع في ذاته)، ليس لدينا معرفةٌ قبليةٌ، أو أيُّ معرفةٍ بالفعل، بما لا يخضع لهذه الشروط. لأنه لا وجود للمبدأ الأعلى الذي يوحد إمكان التجربة مع إمكان وجود الأشياء في ذاتها، فالظواهر، كما يقول كانط، لا تحتوي على محدّداتٍ قبليةٍ للأشياء في ذاتها.

وعليه، فإننا نجد في فلسفة كانط نسقاً من ثلاث مستويات لعلاقة الذات بالموضوع:

الواقعية التجريبية - إن موضوعية هذا أو ذاك الموضوع المكاني أو بين هذه أو تلك الذات السيكولوجية، توازي، في فلسفة هارتمان، معرفة الموجود في ذاته وشروط الواقعية.

المثالية الترنسندنتالية - مثالية الموضوع الفينومينالي هي تجربةٌ ممكنةٌ؛ الأطروحة التي ترى أن شروط ما هو واقعٌ تجريبيٌّ هي، جزئيّاً، الشروط التي تشكل أساس إمكان التجربة؛ ووفقاً لهارتمان، هي «الاعتقاد» بأن هذه المبادئ مثاليةٌ أو موضوعيةٌ ترنسندنتاليّاً.

١. الغريب أن هارتمان لا يشدد على الأفضلية في التفكير الكانطي، من «شروط إمكان التجربة» إلى «شروط التجربة الممكنة»، نظراً لأنه على ما يبدو يقرّب كانط إلى هذه الطريقة في التفكير، وهذا ما سلط عليه الضوء باتون في: ***Kant's Metaphysic of Experience***, vol. ii, p. 90.

الثنائية الميتافيزيقية - الفرضية التأملية التي لا مفر منها للثنائية المطلقة للذات الترنسندنتالية والشيء في ذاته الذي «يؤثر» فيها، هي اعتقادٌ ترفضه الكانطية الجديدة لصالح الذات الترنسندنتالية (مثالية) والتي عدّلها هارتمان لصالح المجال الأعلى للكائن (أنطولوجية).

لو كان للمناقشة في المقطع السابق أيُّ قيمةٍ على الإطلاق، فهي أنها تبيّن أن المستوى الأول لا يعنينا كثيراً الآن. يجب أن نحصر انتباهنا بالثاني والثالث. الثالث يهمّنا أولاً. يفترض كانط الثنائية المطلقة لا فقط لـ «وضع حدٍّ للمعرفة إفساحاً في المجال للإيمان»، لكن أيضاً لتوفير المحتويات المادية للتجربة التي لم يؤمن بأنها كانت قابلةً لتبريرٍ قبليٍّ. إن القول بأن الوجود ليس اشتقاقاً ديالكتيكيّاً هو رأيٌ يشارك فيه هارتمان، وهو لم يتكوّن على أسسٍ تجريبيةٍ فقط (إخفاق العلم في استنتاج الجزئيات)، بل فقط لكي يتم اجتناب البرهان الوجودي، لذلك يفضل هارتمان الأساس السابق وربما كان كانط يفضل الأخير. من جهةٍ أخرى، فإن واحدية هارتمان هي رفضٌ لهذه الثنائية، وبالتالي، بما أنه يعتقد بأن المبادئ المشتركة للذات والموضوع هي مبادئُ وجودٍ مشتركةٌ، ونظراً لأنّ الموضوعَ كائنٌ، فيجب أن يكون خاضعاً لهذه الشروط. يمكننا على الفور أن نرى في هذا المبدأ عدداً من الخصائص القابلة للرفض. وقد سبق وأشرنا إلى ضعف هذا الفهم للوجود، فإذا كان مفهوماً حقيقيّاً، لا حداً فقط، فيجب أن نصطدم ببعض الصعوبات التي سأشير إليها عندما أتحدث عن المستوى الثاني. أما إذا لم يكن مفهوماً حقيقيّاً، ولا «وحدةً دقيقةً»، بل مخزنٌ لكل المبادئ، لا أستطيع أن أرى اعتراضاً مشروعاً يمكن أن يثار ضده باستثناء أنه فارغٌ كفراغ وجود برمانيدس. لكن دعنا نَنْسَ في اللحظة الراهنة الوجود عموماً ونتأمّلْ وجود الذات. فهارتمان واثقٌ تماماً من أنّ كانط لم يقصد أن يكون الوعي الترنسندنتالي وجوداً افتراضيّاً،[١] مع ذلك فإنه يحاول أن يبرهن على أنه كائنٌ غيرُ ضروريٍّ. فهو يقول:

يجب أن يكون لوسيلة الظهور حقيقةٌ، وإلّا لا يمكن أن يوجد شيءٌ كالظهور بحد ذاته. وبالتالي فإن «الشيء في ذاته» سيُجعل أساساً للنسق، وبالفعل سيكون التسليم

1. Cf. Kant's letter to Marcus Herz, February 1772, and ***Metaphysik***, p .146.

بقابلية معرفتة مسألة مبدأٍ، رغم أن كانط أعلن بأن الأشياء في ذاتها غيرُ قابلةٍ للمعرفة.[١]

ومن الواضح، إذا أمكن تفسير أنّ «الشيء في ذاته» مساوٍ للموجود، فإن هارتمان بات يتكلم لغةً مغايرةً للغة كانط، وصار الاعتراض خارج الموضوع. ومن جهةٍ أخرى، إذا كانا غير متشابهين، وهما بالتأكيد ليسا متشابهين بالنسبة لكانط، فإن برهان هارتمان يخفق أيضاً.

من سلبيات مفهوم الوجود أنه يتيح لنا الاعتقاد بأننا خطونا الخطوة الأولى تجاه التصنيف، رغم أن هذا تضليلٌ لأنه يُبقي «جميع البقر متساوياً في سواده»، وبالتالي ليس ثمة رفضٌ ماديٌّ يمكن أن يُوجّهَ لكانط أو لأيِّ نسقٍ آخرَ على أساس أن أعلى مبادئه ليس وجوداً؛ والاعتراض الوحيد الذي يمكن توجيهه بحقٍّ هو على «مستوىً أقلّ» ويرتبط بماهية هذا الوجود. فأنطولوجيا هارتمان، كما رأينا، سلبيةٌ: «إمكان الأنطولوجيا يبقى مستقلاًّ عن إيفاء مفاهيمها بالمراد.»[٢] فأيُّ محاولةٍ لتوصيف الوجود إما أن تبدو محددةً جداً، أو أنها ليست مدعومةً بدليلٍ كافٍ. إن اعتراض هارتمان الخاص على المثالية هو أنها لا تعترف بالمبادئ الوجودية[٣] التي لا تكون مبادئَ معرفيةً[٤].[٥] لذلك علينا أن نأخذ بنظر الاعتبار اعتراضات هارتمان على مساواة المثالية بين هذين الاثنين. والإتيان بهذا الفعل سيدفعنا إلى دراسةٍ مفصَّلةٍ للمستوى الثاني الذي ذكرناه سابقاً.

الفارق الأساسي يكمن هنا. يقول كانط أن مبادئ التجربة الفعلية يجب أن تكون كمبادئ التجربة الممكنة، أي المبادئ التي يمكن أن تشتق منها خاصيةُ القبلية في التجربة الفعلية، لكن لا مبادئُ أيِّ موجودٍ جوهريٍّ في ذاته[٦]. ومن جهة أخرى، يقول هارتمان، يكفي إذاً أن تكون بعض المبادئ الموجودة على جانبي الوضع المعرفي المطوّق بدائرةٍ

---

1. ***Metaphysik***, p. 150.
2. ***Metaphysik***, p. 280.
3. Seinsprinzipien
4. Erkenntnisprinzipien
5. ***Ibid***, p .362.
6. Ansichsein

عامةٍ من الوجود مشابهةً، حتى يكون الموجود في ذاته الموضوعي على الأقل تحت السيطرة الجزئية للمبادئ التي تصدق أيضاً على الذات كتشكيلٍ خاصٍّ للوجود. وبالتالي فإن هارتمان في الواقع، يلغي المستوى الثاني كلياً، بالنسبة لوضع الذات - الموضوع التجريبي بوصفه اشتقاقاً ميتافيزيقيّاً من الطبيعة الخاصة لوجود الذات، واضعاً على هذه الثنائية واحدية المبادئ الأنطولوجية العامة التي تُعتبر حياديةً بالنسبة لهذا التمييز بين الذات والموضوع. إن درجة تماثل المبادئ على الجانبين هي الدرجة التي يمكن أن تصل إليها المعرفة؛ وراء هذا الحد هناك جهلٌ لا يمكن رفعه. لكن المبادئ التي تمنح الذهن تشابهاً ضروريّاً مع الوجود التجريبي لا توصف بأنها مبادئُ تجربةٍ أكثرَ من وصفها بأنها مبادئُ وجودٍ. فالذات في المقام الأول هي تخيُّلٌ، موقفٌ مسبقٌ اتخذه كانط من وجهة نظره حول المثالية. وهذا ما عبرّ عنه بقوله:

«الذات عموماً هي تخيّلٌ خالصٌ لوجهةِ نظرٍ، ومعها ترتد المثالية إلى وراثةٍ بعيدةِ الأصل للأنساق الدوغمائية التي ناضلت ضدها، والتي لعب فيها تخيّل العقل اللامتناهي، والمُثل، والمقدس، الدور نفسَه. وبقدر ما ترفع كل هذه من قدرة العقل، سواء أكانت مفترضة أم لا، فإنها في النهاية لا تنشأ إلا عن طريق تشبيهها بالعقل الوحيد المعروف لنا: الإنسان، الذي يختفي فيه، ربما كما في كلِّ مثاليةٍ إبستمولوجيةٍ، أثر التجسيمية[1] القديمة.»[2]

يمكن اختصار اعتراض هارتمان على هذا المفهوم الكانطي، الذي يشكل الأطروحة المركزية للإبستمولوجيا التي يتبناها، في ثلاث أطروحاتٍ: (أ) المبادئ التي يمكن أن تزود بمعرفة الموضوعات ليست موضوعيةً ولا ذاتيةً بأي معنى محدد، رغم أن هذه الموضوعات قد تظهر تقريباً من دون تمييزٍ على طرفي الذات والموضوع في المعرفة. (ب) نظراً لأن المبادئ ليست نتاجاً للعقل، فإن الاعتقاد بضرورة أن تكون عقلانيةً أو قابلةً

1. anthropomorphism

2. "Diesseits," p .171.

للمعرفة لا يكمن في جوهرها، ولا حاجة لأن تُعرف أولوية[١] القبلية[٢] قبليّاً[٣]. (ج) جانب الموضوع في المعرفة متجانسٌ؛ أيْ أننا لا نعرف ظاهرةً واحدةً، لديها الكينونة التي تضم موجوداً في ذاته يبقى متغايراً معها وغيرَ قابلٍ للمعرفة بالضرورة. ما نعرفه عن الموضوع هو ذلك الجزء منه الخاضع للمبادئ التي يخضع لها عقلنا العارف، وأكثر تحديداً ذلك الجانب من هذا الجزء الذي هو ليس «بعيداً» جدّاً عن الذات والذي يكمن ضمن حدود تحققها السيكولوجي والميتافيزيقي.

هوية المبادئ

يمكن لتطابق المبادئ فقط أن يبني جسراً بين ثنائية الذات والموضوع من دون إلغائهما؛ وبالتالي لا فرق إذا كانت هذه المبادئ بالدرجة الأولى مبادئ الموضوع أو الذات، أو إذا كانت تقف على الحياد بينهما.[٤]

ما له قيمةٌ على المستوى الفلسفي في العقل اللامتناهي[٥] ليس العقل بل اللامتناهي. ليس واضحاً لماذا يجب أن يكون هذا اللامتناهي الذي يتجاوز العقل الإنساني، مرتبطاً بالعقل.[٦]

كذلك يحاجج هارتمان ضد الذات عموماً. وهو يبدو أحياناً راغباً بالإقرار بذلك كتفسيرٍ ممكنٍ، وكمسألةِ إيمانٍ شخصيٍّ، لكن من أجل أن تكون غيرَ قابلةٍ للدحض وغير قابلةٍ للإثبات، وبالتالي كي تكون «انتهاكاً للحد الأدنى من النقد الميتافيزيقي.» وأحياناً أخرى يعترض على صياغة كانط للمبدأ الأعلى باعتبار أنه غيرُ كافٍ لمهمته هو، فمثلاً، ينسى على ما يبدو أن مبدأ كانط محصورٌ بـ «موضوعات التجربة»، فيؤكد أنه يبدو «في تناقضٍ واضحٍ

---

1. A fortiori
2. A priori
3. A priori
4. ***Metaphysik***, p. 151.
5. Intellects infinitus
6. ***Ibid***, p. 301.

مع نظريته في الأفكار» نظراً لأن الأخيرة تشير إلى التباعد بين شروط الذات والموضوع.[1] لكن دعنا نُسَلِّمْ جدلاً بجميع تحديدات هارتمان لاستعمال هذا المبدأ في فلسفة كانط، وبالتالي دعنا نواجه المسألة في أبسط أشكالها. يقول هارتمان، وأعتقد أنّ هذا هو عدم الانسجام الأساسي بينه وبين كانط، «إن مبادئ المعرفة هي... مبادئ المعرفة الوجودية، التي لا تكون ممكنةً إلا إذا كان للمعرفة ذاتها وجودٌ، إنّها نوعٌ من الوجود».[2]

ما هي المبادئ الوجودية التي تشمل العارف والمعروف وكذلك الموجود غير القابل للمعرفة؟ لا يقول هارتمان أنّ مبادئ الوجود، أو معرفتنا بها، فارغةٌ تماماً، إنها فقط وحدة جميع المبادئ التي لا يمكن للأنطولوجيا أن تقول شيئاً عنها.[3] في الواقع، يمكن أن يقال الكثير حول الوجود المنبسط، ونحن لا نعرف أن بعض مبادئ أو شروط المعرفة هي شروط مبادئ الموجودات المعروفة. إنها مبادئُ وجوديةٌ لأن المعرفة وجودٌ. فهي ليست «مثالاً». إنها أولاً ما تتشارك فيه جميع الذوات بوصفها أنواعاً خاصّةً من الموجودات (أصل القبلية التي تتشارك فيها الذوات الواعية) ومن خلال بعض جوانب كل الذوات الموجودة وبعض جوانب الموضوعات الموجودة (أصل القبلية الترنسندنتالية) هذا الجزء من أنطولوجيا هارتمان ليس سلبيّاً، نظراً لأننا نعرف الكثير حول هذه الموجودات التي نسميها العارفة وبعضاً من مبادئها، أو على الأقل تصوراتنا لها.

علينا إذاً أن نسأل السؤال التالي: هل يمكن للتأكيد الأنطولوجي على أولية الوجود على المعرفة أن يحافظ على مكانته عندما نستعيد وعينا بالموجودات الخاصة والحافلة بالمعاني التي نسميها ذواتاً؟ وبتعبير آخر، هل تكتسب الخصائص التي تجعل الوجود مفهوماً أساسيّاً ونهائيّاً، حتى لو كان فارغ المضمون، أيضاً الأشياء الخاصة التي نسميها موجودات خاصة؟ الصحيح أن التصنيفات العامة للأنطولوجيا لا تنكفئ إلى الخلفية فور وقوع التأكيد على الصورة التي هي وجودٌ، أو التي تمتلك وجوداً؟ ثم ألا نجد أن بعض الصور هي موجوداتٌ

1 .***Metaphysik***, p. 350.

2. ***Ibid***, p. 253.

3. ***Ibid***, p .310.

بالمعنى الفارغ والنهائي، لكنها ليست موجوداتٍ بالمعنى الحافل للكلمة؟ أعتقد أن الإجابة عن السؤالين الأخيرين يجب أن تكون بالإيجاب على الأقل بقدر ما يتعلق بالذات العارفة.[١]

إن فلسفة كانط بمجملها رفضٌ لأن تكون الذات ومعرفتها موجوداتٍ خاضعةً لقوانينَ تميّز الأشياء المعروفة بأنها «كائنةٌ». العقل، الذي هو أساس المعرفة، ليس شيئاً بين الأشياء، أو موجوداً بين الموجودات؛ إنه التعرّف إلى الوجود. هذا التعرّف شرطٌ لتأكيد الوجود بأيٍّ معنىً حافلٍ شكليّاً. الوجود المثقل شكليّاً هو وحدةُ معنىً، على الرغم أنه بوصفه نومينا بالفهم السلبي هو أكثر من هذا، رغم أن علم هذا الوجود الفارغ (الأنطولوجيا)، بالنسبة لكانط مستحيلٌ. إن الإمكان الترنسندنتالي للتجربة له وجودٌ، لكنّ شكليّتَه فارغةٌ، نظراً لأن الشكليّةَ لا يكون لها معنىً إلّا من خلال علاقة الإصرار على تجاربَ أخرىَ ممكنةٍ للشيء نفسه؛ يمكن أن نجد أهمية التجربة الممكنة في علاقتها بالتجربة الفعلية، التي يكون الوجود فيها معروفاً، وليس في علاقتها بالوجود الفارغ ذاته. بالطبع الاعتراض الذي يمكن أن يوجه هو أنّ الذواتِ العارفةَ موجوداتٌ، وهذا في الحقيقة هو معنى «**الثورة الكوبرنيكية**» الخاصة بهارتمان.[٢]

لكن هذا يثير مسألة وضع المعرفة في عالم الوجود أو الكينونة، ونحن نعني هنا عالم الوجود بمعنىً حافلٍ، قابلٍ للتوكيد، ويمكن تحديده. إن حل هارتمان لمشكلة كيف يمكن أن تكون الذات العارفة في عالم الوجود وكيف يمكن أن تجد مبادئها، يثير أسئلةً أكثر مما يقدّم إجاباتٍ. وهذا يؤدي حتماً إلى خلطٍ بين المقولات السيكولوجية (مبادئ الوجود بالمعنى الحافل) و المقولات المنطقية أو الإبيستمولوجية (التي هي مبادئ وجود فقط بالمعنى البرمانيدي[٣] الفارغ أو غير المحدد). تعرفنا وسط الوجود الفنومينالي على

---

1. Cf. my "The Psychophysical as a Pseudo-Problem," ***Journal of Philosophy*** vol. xxxvii, 1940, pp .561-571, where this point is argued in detail.

2. ***Metaphysik***, p. 277.

3. Parmenidean

«الحتميات المتجاوزة للسببية» ذات الوجود اللاعقلاني والتي لا يمكن فهمها، هذه العلاقات المتجاوزة للسببية تسلّف المنطق والأنطولوجيا فاعليةً مزيفةً بسبب ما لها من قدراتٍ. لا شكَّ أن هذا خطأ المثالية ما بعد الكانطية أيضاً، ولكنه ليس خطأً في فلسفة كانط نظراً لأنه يعتقد بتمييزٍ حادٍّ بين الدوائر، باعتبار أن العلاقات في ما بينها لا تحصل إلا في إطارها الكلي، وليس كتفسيرٍ لـ «نتائجها». تم التعريف بالخطأ على يد **فيخته**[١] وهو حاضرٌ عند هارتمان؛ ما يعتبره هارتمان أخطاءً أفلوطينيةً في فلسفة كانط، هو أن المقولات ترنسندنتالية وأن «تطبيقها» على التجربة يجب أن يبرر، أظهر نفسه على أنه واحدٌ من أقوى النقاط في مذهب كانط نظراً لأنه يرسم حدوداً لنماذج التفسير.[٢]

يتجنّب هارتمان **السيكولوجانية**[٣] **والأنثروبولوجانية**[٤] من خلال عدم تفسير مبادئ المعرفة كمبادئَ أوليةٍ للكائنات الذاتية، رغم أن الاشتراك بين الذوات الواعية قبليّاً يفهم سيكولوجيّاً، وأن كل ما هو بعديٌّ فهو وجوديٌّ وأنثروبولوجيٌّ. ربما كانت الطريقة الوحيدة لمعرفة ما إذا كان المبدأ المفترض بدليلٍ قبليٍّ هو قبليٌّ ترنسندنتاليّاً، أي هو مبدأُ موضوعاتٍ أيضاً، هي باختباره تجريبيّاً حتى يتم إلغاء الأحكام المسبقة التي هي قبليّةٌ أيضاً، لكن هذا على المستوى الذاتي فقط. المبادئ التي أُلغيت ليست وهميةً وليست فاقدةً للأهمية الميتافيزيقية، بل هي بالأحرى مبادئُ ميتافيزيقيةٌ للكينونة التي تنطبق على بعض الأشياء فقط (بعض أو كل الموجودات الذاتية) وتنبئنا بالكثير عنها، عوضاً عما تدعي أنها تؤكد.

هنا في هذا التمييز، يستعمل هارتمان لغةً أنطولوجيةً لوصف ما اكتشفه أفلاطون وكرره كانط: عنيت، أن الما قبل هو مبدأ العارف والمعروف، حيث إن الخصائص العامة تجريبيّاً

---

1. Fichte

2. How badly such a principle is needed by Hartmann is shown in his wholly un-Kantian attempt to solve the third antimony .Cf .***Ethik***, second edition, pp .590-595.

٣. ضرب من طموح علم النفس الذي يرمى إلى استيعاب الفلسفة بأسرها أو على الأقل إلى إدعائه أنه الأساس الأول لها. (المترجم).

٤ . الأنثروبولوجانية أو الإناسوية: تصور فلسفي يعتبر مفهوم «الإنسان» هو المقولة الفلسفية الأساسية ويعتقدون أن تأسيس نظام أفكارٍ حول الطبيعة والمجتمع والفكر لا يتم إلا على أساس هذا المفهوم.

للأنا التجريبية لا تملك هذه الكلية والموضوعية. يدخل هارتمان كل التميزات التي اكتشفها كانط في الدائرة السلبية للوجود الفارغ، كي يكون الموجود بالمعنى الحافل (المعنى الوحيد الذي استعمل كانط الكلمة فيه) في الحقيقة، متميزاً عن الشروط الضرورية لمعرفيت نفسِهاه، التي لها كينونةٌ بالمعنى السلبي فقط ولكن لا شك أنه معنىً لا يمكن إغفاله. وبما أن هارتمان قام بهذا التمييز ذاتَ مرةٍ، فإنه يذهب بعيداً بالطريقة الكانطية، مميزاً ما يمكن معرفته عمّا لا يمكن معرفته في الموضوع من خلال الإشارة إلى وظائف الذات، مسلّماً بإمكان أن تكون النقائض متوقفةً على الاختلافات بين شروط الذات وشروط العالم في دائرة الوجود الحافل وجعل العالم ككلٍّ (مجرد كينونة) متناقضاً في طبيعته الجوهرية نفسِها.[١]

خلاصةٌ لما مر: يختلف كانط وهارتمان قبل كلِّ شيءٍ فقط في الأسماء التي يعطونها للمبادئ على المستوى الثاني؛ فكل الفروقات التي أشار إليها الأول سلّم الثاني بوجودها. غير أن كانط، يعتبر الوجود فينومينوليّاً، أيْ، حتميّاً، حافلاً، وبالتالي غيرَ قابلٍ للانطباق على شروط معرفته. بينما يستعمل هارتمان الوجود ومبادئ الوجود بمعنى أكثرَ شمولاً كي تنطبق على الاثنين لكن نظراً لأن الحدود بين الشروط الترنسندنتالية والوجود الفينومينالي تتوافق مع الحدود بين الوجود بالمعنى الفارغ والمعنى الشكلي الحافل، لا يوجد مسألةٌ للمناقشة. لذلك فإن كل المشاكل الجدية في هذا الجزء من فلسفة كانط - بالعودة إلى نقطة كيفية ارتباط التجربة الفعلية بالتجربة الممكنة أو بإمكان التجربة - تُركت حيث تركها هارتمان. وبالتالي فإن حتميات هارتمان الترنسندنتالية، والعلاقات المقولية الأساسية، والعلاقات السكولوجية الأساسية لا تساعدنا في حل مسألة علاقة الفينومينالي بما هو خارج نطاق الحواس، أو علاقة الحافل بالكينونة الفارغة.

---

1. “Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?“ In ***Festschrift für Paul Natorp***. 1924, pp. 174 - 5.

عقلانية المقولات

الأساس الكبير الثاني الذي انتُقد عليه كانط هو اعتقاده بعقلانية مبادئ المعرفة. لا يُعنى بالعقلانية هنا قابلية الاستنتاج المنطقي، فالجميع متأكدون من مسألة أنّ المبادئ المطلقة وحتى المنطقية منها غيرُ «قابلةٍ للاستنتاج»، فكانط يسلّم بأن خصائص المكان والزمان ليست «منطقيةً»، بل هي مفاهيمُ لا حدوساتٌ. ما يعنيه هارتمان بالعقلانية في هذه الحالة هو قابلية المعرفة، وإذا لم تكن الصور القبلية مثاليةً، أي ليست وظائفَ أو نتاجاتٍ للعقل، يعتقد هارتمان بعدم الحاجة لمعرفتها مطلقاً، وبالتأكيد فإن قابليتها للمعرفة ليست ميزةً قبليّةً فيها، رغم أنها يجب أن تكون معروفةً قبليّاً هذا إذا أمكن أن تُعرف في الأصل. وهو يعتقد بإمكان أن يكون بعضها غيرَ معقولٍ بمعنىً متميِّزٍ، أي خارج حدود المنطق وغيرَ قابلٍ للمعرفة. إن واحدةً من نقاط القوة في كتابة هارتمان هي أنه لا يخلط بين هذه المعاني للاعقلاني.

دعنا ندرس نظرية كانط حول وضع العناصر الشكلية قبليّاً في التجربة. كي توجد القبلية، يرى كانط ضرورة وجود ميزتين: يجب أن يوجد أثرٌ أو بنيةٌ نافذةٌ في التجربة ومعروفةٌ أنها كذلك، وثانياً يجب أن تكون شرطاً للتجربة كي يكون حصول التجربة مهما كانت متميزةً ومهما كان نوعها مستحيلاً من دونه. ويجب أن تتوافق هاتان الخصوصيتان (اللتان تم تصويرهما، مثلاً، في الفقرة الثالثة من مبحث الفسير الميتافيزيقي للمكان B 38-39)، وهذه هي الصفة المميِّزة للما قبل الكانطي. فمنهج كانط الترنسندنتالي هو أن يأخذ الأول (كما هو موجودٌ في وصفه «الفينومينولوجي» للمكان والزمان، وجدول الأحكام الأرسطية، ومسلمات العلم الطبيعي، إلخ...) ويقوم بارتدادٍ نقديٍّ على شروطه. ولتوضيح هذا الأمر، فلنعتبر المكان مثالاً: يقول كانط أن المكانية صفةٌ كليةٌ لجميع التجارب الخارجية، وهو يقول هذا مرتكزاً على (إذا استعملنا وصف هارتمان نفسه) تقريره الفينومينولوجي للتجربة التي يغيّرها تخيليّاً ليرى ما يحصل إذا ألغيت المكانية، وأيضاً على أساس تأكيده الجازم على شرعية الهندسة (كما في المنهج التحليلي أو الارتجاعي في المقدمة النقدية). هذا هو المكان بوصفه شكلاً حدسيّاً من أشكال التجربة، فهو معروفٌ قبليّاً بصفته أحد خصائص

التجربة كما نخوضها، ويُعتقد أنه ليس مؤكداً أنه شكلٌ يمكن أن يُحدس في كل تجربةٍ ممكنةٍ لموجودٍ غير أنه متشكلٌ للاختبار لا ليكون شكلاً حاضراً بالضرورة في الأشياء بمعزلٍ عن كل تجريبٍ. هنا يؤكد كانط على الحد الأدنى المطلق من القبلية الصورية؛ إذا كانت في الأصل بقيمة التعميم الفعلي من التجربة، فهي مع ذلك تعتبر معياراً لتجربتنا الإنسانية العاقلة، وإذا أخفقت، فإن التجربة كالمادة التي حللها كانط تختفي، وبالتالي تصبح نوعاً من الافتراض المسبق للتجربة المستقبلية، الذي يهب المستقبلية التي هي شرطٌ ضروريٌّ للقبلية وإن كان شرطاً غيرَ كافٍ. وهنا يسأل كانط: كيف نؤكد على هذه الماقبلية التي هي الحد الأدنى المطلق، أو بتعبيرٍ آخرَ، لِمَ المكان قبلي؟ كان يمكن أن يقول أن المكان يصدق على الأشياء في ذاتها وبطريقةٍ ما ينتقل إلى التجربة، أو كان يمكن أن يقول هو تعميمٌ إنسانيٌّ ما بعديٌّ[١]، لكن بالإضافة إلى الأسباب (الفينومينولوجية عموماً) التي منعته من فعل ذلك، يوجد أسبابٌ أعمقُ كامنةٌ في منهجه الترنسندنتالي. وهذه الأسباب لا تأتي فقط من استحالة المعرفة القبلية للأشياء في ذاتها، ولا من استحالة **الرفض الهيومي**[٢] للمعرفة التركيبية القبلية؛ إنها أسبابٌ أملتها رغبةٌ كانت بالحد الأدنى الميتافيزيقي، ورغبته في التعبير عمّا يجده في التجربة بوصفها الضرورة التجريبية الوحيدة. يقول كانط أن هذه الصورة المحدوسة يمكن أن تُعتبر ميزةً قبليّةً لكل تجاربنا لكنها في الوقت ذاته نوعٌ من الحدس. وبالتالي فإن الأساس في البرهان الكانطي هو المبدأ الذي يشبه شكليّاً المبدأ الأعلى للأحكام التركيبية: من جهةٍ أخرى، فإنّ الصور المحدوسة هي صور الحدس. إن حصول التغيرات الضرورية[٣] هو تأكيد كانط على تماهي المقولات، لكن الواضح أن هناك فرقاً كبيراً عن قراءة «الحد الأدنى» لهذا المبدأ الأعلى عند هارتمان. إذا لم يكن الشرط الترنسندنتالي، الذي من دونه ستكون التجربة كما تشكلت مستحيلةً، متماهياً مع الشروط

---

1. A posteriori

2. Humean

3. Mutatis mutandis

الضرورية للموضوعات كما تختبر، فلن تتوفّر لنا الأسس لربط الضرورة القبلية بالكلية. لا شك أن هذه الشروط في فلسفة كانط ليست عقليّةً تماماً؛ لكنها قابلةٌ للمعرفة بالضرورة.

هنا يهاجم هارتمان كانط في كل المسائل الأساسية تقريباً.

(أ) إن عبارة **قانون المعرفة**[١] ليست هي نفسُها عبارة المعرفةَ بالقانون.[٢] الأول سابقٌ[٣] المعرفة والثاني لاحقٌ لها[٤].[٥] مع ذلك ليس هذا اعتراضاً مهمّاً على كانط. القبلية ليست أولاً في الترتيب الزمني أو الوضوح، بل هي تؤكد أكثر من ذلك، إنها تثير المبادئ الميتافيزيقية (الأنطولوجية، لكن على الأقل غير الابستمولوجية) التي هي نُظمٌ أو فرضياتٌ لتفسير ما يُعرف بطريقةٍ مباشرةٍ. يكمن الأساس الذي دفع هارتمان لهاذا الفعل فقط في تفسيره للتجربة بوصفها نوعاً من الوجود، وهو ما ناقشنا مفهومه سابقاً. وقد فسر بدقةٍ فائقةٍ، أن التعبير حقيقةٌ بديهيةٌ. وسيتفق كانط تماماً مع التأكيد التالي على وسائل التعرّف إلى شروط المعرفة: «الشروط تعرف بالتأكيد من خلال برهانٍ قَبْليٍّ، ورغم أن هذا البرهان ليس مباشراً، إلا أنه يتمّ بتوسّط تسلسلٍ رجوعيٍّ»[٦].

(ب) المفاهيم التي كوّناها من هذه الشروط التي تشكل أساس إمكان التجربة هي مفاهيم المقولات وتبقى كذلك؛ لكن هي ذاتُها ليست مقولاتٍ. «ترتبط معرفة المبادئ بالمبدأ الذي ترتبط من خلاله معرفة الموضوعات بالموضوع الترنسندنتالي بالطريقة نفسِها.»[٧] «مفاهيم المقولات ليست إلا محاولاتٍ لفهم مقولةٍ أو لتشكيلها تدريجيّاً. يوجد بينها وبين المقولات ذاتها توترُ ارتقاء المعرفة نفسُه، الحاصلُ بين معرفة الموضوع

---

1. Erkenntnisgesetz
2. Gesetzerkenntnis
3. A prior
4. A Posterior
5. ***Metaphysik***, p. 350.
6. ***Metaphysik***, p. 253.
7. ***Ibid***, p. 251.

والموضوع ذاته.»[1] ومن جديدٍ، إنّ هذا الكلام متوقفٌ على النظرية الأنطولوجية الأساسية لهارتمان، التي تقول أن مبادئ المعرفة هي المبادئ الوجودية الأنطولوجية التي يتشارك فيها الموضوع في ذاته والعارف بوصفه نوعاً من الوجود. وبالتالي لا شك أن هذه المبادئ لم تكتسب عنوان المبادئ السيكولوجية أو الكوزمولوجية بدقةٍ، أو شروط معرفة الموضوع، لكن شكليّاً، التشكيل الأنطولوجي والمعرفي لهذه المبادئ يشبه التشكيل الوجودي والسيكولوجي. أي، هناك بعض الشروط غيرُ القابلة للمعرفة جزئيّاً أو كليّاً والتي تكون متماهيةً إما جزئيّاً أو كليّاً مع الكائن العارف والكائن المعروف. نحن لا نعرف المبدأ كما هو، أو الموضوع الذي يتحكم فيه، وبالتالي فنحن لا نعرف غير ذلك الجانب من المبدأ الذي نحدسه في ذلك الموضوع. هذا المبدأ محددٌ أو مقترحٌ وبسبب جبريته يتم استنتاج أنه يتحكم أيضاً بتجربتنا للموضوع، نظراً لأن التجربة هي نوعٌ من الوجود الخاضع لقوانينَ أنطولوجيةٍ كلّيّةٍ. وبالتالي فإن مبادئ البنية الماقبلية للمعرفة (وبالنسبة لهارتمان، وكذلك مضمونها) ليست ذاتيةً بشكلٍ خاصٍّ أو موضوعيةً، بل هي حياديةٌ، ويبقى أن التفسيرات الموضوعية (الواقعية) والذاتية (المثالية) يمكن أن تفسر بالمستوى نفسِه تماماً ظاهرة القبلية. غير أنها قد تشدد على ما نعرف عن القبليات أكثر مما يمكن أن نعرف قبليّاً، وهذا فقط وجود للتماهي في المبادئ على جانِبَيْ وضع المعرفة. على كلٍّ حالٍ، لأن هارتمان يعتقد أن هذا التماهي يمتد أيضاً إلى الموضوع الحقيقي (الشيء في ذاته) لذلك يؤكد أكثر مما تبرره التجربة، لأن هوية المبادئ الجزئية هي، على أقل ما يمكن، هويةٌ جزئيةٌ للظهور ولتجربتنا، التي نعرفها مباشرةً في الثنائية. (سيتم في القسم الأخير مناقشة إذا كان هذا مبرَّراً، على أساس التمييز بين الظهور والواقع).

(ج) تتعلق نظرية كانط حول الوعي الترنسندنتالي بمماهاته بين شروط التجربة والخصائص الضرورية الموجودة في التجربة. لكن هارتمان يقول أن هناك تطابقاً بين الشروط الذاتية والموضوعية في الكائن، رغم أن هذه الشروط لا تظهر إلا بشكلٍ مقنَّعٍ في

1. ***Loc. Cit***.

دليلٍ قبليٍّ بالتجربة. وبالتالي يبدو لهارتمان أن الوعي الترنسندنتالي عند كانط بوصفه «مصدرَ» هذه المبادئ هو مجرّدُ فرضيةٍ وتأمُّلٍ ميتافيزيقيٍّ غيرِ ضروريٍّ لتبرير كانط للقبليات.[١] إذا كان تفسير كانط الذي يجب من خلاله أن تكون هذه الشروط متطابقةً في الأوجه الثلاثة صحيحاً، ولكن لا صلة له بالأشياء في ذاتها (بوصفها لا تقدر إذا كان التمييز بين الظهور والواقع صحيحاً)، فإذاً هذه ليست فرضيةً، بل هي كما اعتقد كانط، الشرط الوحيد الكافي للتجربة.

وبالتالي فإن الما قبل عند هارتمان هو دائماً مجرّدُ فرضيةٍ نظراً لأنه بنية الكينونة وراء التجربة، في حين أن يقينية كانط موجودةٌ في الرجوع إلى الشروط، وهي موجودةٌ كأنها خاضعةٌ للتجربة، وبالتالي فإن يقينية كانط لا تكون افتراضيةً عندما ينظر إليها فقط من خلال صلتها بشروط التجربة التي ترتكز عليها، لا من خلال صلتها بالأنطولوجيا الموضوعية أو الحيادية. إن استنتاج خصائص الكينونة من التجربة (ويجب أن نعني بهذه الكينونة الكينونة الحافلة شكليّاً، إنّها كينونةٌ مختلفةٌ عن التجربة نفسها)، يعني بناء فرضيةٍ تتجاوز حقيقة التجربة. وبالتالي وعلى الرغم من إمكان القول أنّ مثالية كانط الترنسندنتالية هي فرضيةٌ أنطولوجيةٌ، فإنها الفرضية التي توفر الشروط الأقل للتجربة الفعلية. إن تأكيد هارتمان على الكينونة، نظراً لأنه لا يحوي على حتمياتٍ لا-تجريبيةٍ للتجربة كوجودٍ وللوجود المختبر، هو، خلافاً لهذا، تأمليٌّ ودوغمائيٌّ. باختصارٍ يفترض هارتمان أن الوجود ضرورةٌ بطريقةٍ يسلّم فيها أن كانط ليس مضطرّاً لافتراض الذات الترنسندنتالية ككينونةٍ بأيِّ معنىً حافلٍ.[٢]

لا يعتقد كانط بإمكان عدم وجود مبادئ للوجود في ذاته[٣] غيرِ قابلةٍ للمعرفة، كما أنه لا يعتقد بإمكان وجود جوانبَ غيرِ معروفةٍ من المقولات الأثنتي عشرة والقالبين. كل ما

١. هنا تقريباً يقارب نقد وود نقد هارتمان. الإبستمولوجيا النقدية ليست غيرَ قابلةٍ للمقارنة بالمثالية الترنسندنتالية، مع أن برهان كانط من واحد إلى الآخر غيرُ حاسمٍ. أنا مقتنع أن النظريات المهمة للابستمولوجيا النقدية يمكن أن تكون غيرَ حاسمةٍ إذا تم إما إبطال كل الأدوات كليًّا وإما تحويلها إلى مصطلحاتٍ سيكولوجيةٍ.

2. Cf. Seelbach, ***op. cit.***, p. 14. On the hypostasis of being as a necessary fact, cf. my review of Weiss's "Reality," in ***Philosophy and Phenomenological Research***, vol. I, pp. 114-119, 1940.

3. Ansichsein

يرفضه هو إمكان أن توجد مبادئُ غيرُ معروفةٍ سابقةٌ على التجربة كما هي متشكلةٌ. (نحن نعرف هذا من تأكيده على شمولية تحليله). لكن نظريته في أساسياتها بالعكس لن تكون متأثرةً كما بيّن لدجر وود[١]، من خلال اعتبار لائحة المقولات مجرّدَ تحليلٍ واقعيٍّ فقط كما كان تقريره للأشكال الحدسية. كلُّ ما هو أساسيٌّ هو التأكيد على أنّ كلَّ مبدأٍ ضروريٍّ في التجربة يتناسب مع شرطٍ ضروريٍّ للتجربة؛ بالنسبة لحالة الاكتشاف فإننا غير مضطرين لوضع القيود.

الشيء في ذاته

وأخيراً، وصلنا إلى المسألة الأخيرة الحاسمة، وهي مشكلة وضع الشيء في ذاته. رغم أن كانط يعبرّ عن نفسه أحياناً بحريّةٍ تامّةٍ بالنسبة إليها، لأهدافٍ ترتبط بتقييم نقد هارتمان يمكن اعتبار عدد من الأطروحات الموثقة بسهولةٍ معبرّةٍ عن آراء كانط:

١. الشئ في ذاته هو الذي «يؤثّر» في الحواس لإنتاج «ظهوراتٍ للأشياء التي تكون غيرَ معروفةٍ بطبيعتها»، وهذه الظهورات هي الظواهر.[٢]

٢. ما نعرفه هو الظاهرة التي تخضع للشروط التي لا تنطبق على الأشياء في ذواتها، بل فقط على تجريبنا الخاص؛ وبالتالي فإن وجود معرفةٍ قبليةٍ للظهور ليس ممكناً فحسب، بل هو ضروريٌّ.[٣]

٣. لكن الشئ في ذاته، الذي لا يخضع لهذه الشروط، ليس معروفاً قبليّاً.[٤]

٤. علاوةً على ذلك، لا يوجد شبَهٌ بين نوع الظاهرة وتلك «الميزة» للشئ في ذاته التي «تثير» الشعور المعينّ فيَّ؛ في الواقع، لا معنى لهذا المفهوم، ولا إمكان لوجود

1. Ledger Wood

2. K. d. r. V. B, p. 164.

3. K. d. r. V. A, p. 29.

4. K. d. r. V. B, p. 56.

معرفةٍ ما بعديةٍ للشئ في ذاته، أو على الأقل لا إمكان لمعرفةٍ ما بعديةٍ به كما هو في ذاته.[١]

٥. مع ذلك، فإن الشيء في ذاته حقيقيٌّ، لأن من الضرورات المنطقية أن يكون الظهور ظهوراً لشيءٍ حقيقيٍّ. الشيء في ذاته هو «الوجه الآخر للظهور.»[٢]

تحتاج أولى هذه الأطروحات إلى بعض الاهتمام. فقد لوحظ منذ زمن أن كانط جَانَب الحقيقةَ في تطبيق السببية بعيداً عن التجربة الممكنة. علاوةً على ذلك، تمّ التسليم بشكلٍ عامٍّ أن نظرية المعرفة السببية غيرُ كافيةٍ، بصرف النظر عن وضع الكيانات التي يفترض أن تتعلق بها المعرفة؛ وفي هذه الأطروحة الأولى، وكذلك في جزءٍ من الرابعة، لم يقاوم كانط تماماً إغراء تحليل لوك. لقد كان هارتمان مُحقّاً في إصراره على خاصية «تجاوز السببية» للعلاقة المعرفية.

هذا بالإضافة إلى وجود توافق بالنسبة للمقالة الرابعة بقدر ما يفكر هارتمان بالمادة المحسوسة بوصفها نسقاً من الرموز لما هو غيرُ محسوسٍ،[٣] وكانط يعتقد أن «**المثالية الإمبريقية**» يمكن أن تنسب لمحتويات الحس البعدية[٤].[٥] ويتفقان أيضاً على أنه لا يوجد «ارتحالٌ» لخصائص الأشياء في ذواتها إلى الإحساس، وأنه لا يوجد شَبَهٌ بين الإحساس ومتعلَّقِه. غير أن هارتمان يعتقد بإمكان وجودِ «قبليّةٍ مشترَكةٍ بين الذوات» للمادة المحسوسة، لم يعبّر كانط عن هذا الاعتقاد، لكن لا يوجد سببٌ أساسيٌّ يمنع من قبول هذا الرأي. ومع ذلك، فإن هارتمان يبرهن على إمكان وجود معرفةٍ بعديّةٍ بالشيء في ذاته، لأن كل المعرفة الحقيقية هي من الموجود في ذاته؛ وبالتالي فإن اختلافهما هنا هو مجرّدُ نتيجةٍ طبيعيةٍ لآرائهما المتباعدة في ما يخص المقالة الثانية.

---

1. ***Prolegomena***, sect .13, note 2.

2. K. d. r. V. B, 55; A, 391. Hartman would, of course, say "phenomenologically Required"

3. ***Metaphysik***, pp. 382-387.

4. A posteriori

5. K. d. r. V. B, 52 -53.

وانسجاماً مع ذلك، لا بد من بعض المناقشة للأطروحة الأخيرة. في النسقين، يكون الظهور للشيء الواقعي غير المحدود بدائرة التجربة. بالنسبة لهارتمان، يشتمل الوجود في ذاته على «الموضع»[١] و «مجاوز الموضوعية»[٢] كأجزاء متتاليةٍ، مع تغيّر الحد بينهما في اتجاه الأخير في عملية تطوّر المعرفة. لكن بالنسبة لكانط، هذا الحد ثابتٌ، كونه بين العالم الفينومينالي والنومينالي. وتقدّم المعرفة يحصل برمّته في الثاني، على الرغم من أن الموضوع الترنسندنتالي مجرّد (س) التي يمكن أن تكون متميّزةً تدريجيّاً. الشيء في ذاته، في طبيعته الخاصة، لا يظهر، إذا كنا نعني بذلك أنه يصبح فينومينوليّاً. إنّه على أكثرِ تقديرٍ قوامُ التجربة. وهنا يوجّه هارتمان نقداً واضحاً. يقول: «إذا كان الشيء في ذاته هو ما يظهر جزئيّاً خلف الظهور، وفي جزئه الباقي غير المعروف واللامتناهي هو المتمم للمعروف، فإذاً ستكون صدفةً مذهلةً أن تكون الحدود العرضية للتجربة الممكنة هي حدودُ صحةِ المقولاتِ فيها نفسُها.»[٣] لكن بالنسبة لكانط لا وجود لهذه التتمة التي يفترضها هارتمان والتي لا يكتشفها إلا على أساس رأيه الأصليّ[٤] وبسبب تأكيده الفارغ على وحدة كل الوجود. وبالتالي حدود الأول ليست عرضيةً بالنسبة لكانط، وتصادفها مع حدود المقولات ليس مذهلاً. في الواقع، إنهما مرتبطان جوهريّاً بوصفهما تعبيرين مختلفين عن التفاوت الأساسي بين الظهور وما يقال (بشكلٍ غامضٍ) أنه «يظهر فيه».

غير أن هارتمان يناقش هنا انطلاقاً من أطروحته الخاصة في الاستمرارية الأنطولوجيه التي يرفضها كانط في الأطروحة الثانية. لكنْ، ثمة اعتبارٌ واحدٌ يضعف بشكل ملحوظ قوة أطروحة التجانس في فلسفة هارتمان. فقد سبق ورأينا كيف أن مفهوم الكينونة عاجزٌ عن التأثير في أيِّ توليفةٍ فعليّةٍ أو في أيِّ تصنيفٍ «لكل ما هو كائنٌ بأيِّ معنىً»، وما يعطّل وحدة الوجود الزائفة هو التوترات المختلفة التي يجدها هارتمان في ثناياها. وهنا يؤكد أن

1. Objectified

2. Transobjective

3. ***Metaphysik***, p. 227.

4. Cf. above, p. 474.

الجوانب التي لا يمكن معرفتها أو أجزاء الموضوع التي يتوقف عدم قابليتها للمعرفة، لا على خصوصيةٍ جوهريةٍ موجودةٍ فيها، بل فقط على عدم قدرة الكائن الذاتي أو علاقة المعرفة «على ردم المسافة المعرفية» من الموضوع، وهو يسلّم بوجود مسألةٍ غيرِ محدَّدةٍ تتوقف فقط على طبيعة وجود الذات، لا على أيِّ خصوصيةٍ جوهريةٍ في الكائنِ «غيرِ القابل للمعرفة» تحديداً، والذي لا يمكن دفع هذا الحد خلفه. هكذا يطوّر عالم الوجود المغايرة التي انتقدها هارتمان بشدة في فصل كانط للظهور عن الواقع.[١]

من جديد، لا شك أن ضعف التوحيد[٢] عن طريق مفهوم الوجود يزداد وضوحاً عندما يعالج هارتمان مسألة النقائض. فقد كان اكتشاف النقائض هو الذي دفع كانط تجاه الأنطولوجيا العقلية بعد أن كتب الأطروحة[٣] عام ١٧٧٠. إن محاولة كانط لحل مشكلة النقائض لم تَحُل دون إنصاف الشكوكية نفسها؛ لأنها محاولةٌ لعدم رفض خاصيةٍ تناقض جوانب التجربة المختلفة، بل هي استعمالٌ لهذه الجوانب المختلفة من أجل إظهار الفارق بين **الظهور الفينومينالي والوجود الأنطولوجي**. لكن هارتمان، في رفضه نهائية الفارق، ووجه بالنوع نفسِه من المشاكل التي كان بركلي سيضطر لمواجهتها لو كان يعرف خاصية التناقض الموجودة في تأكيداته الميتافيزيقية. أي عندما يُعتبر الفارق بين الظهور والوجود عرضيّاً، إذاً تصبح الكينونة[٤] نفسها، سواءً أفسرت بأنها إدراك[٥] أم بأنها موجودٌ في ذاته[٦]، متناقضةً. هكذا يطور هارتمان، وكبديلٍ وحيدٍ للتمييز الكانطي الذي لن يعقلن النقائض، النظرية المفرطة في التأملية والمكلفة التي ترى أن «الموجود في ذاته غيرُ منسجمٍ، وأن التناقض هو مظهرُ وجوده. في هذه الحالة يجب أن نفترض أن مبدأ التناقض لا ينطبق فعلاً

١. التمييز بين الظهور والواقع يعود في فلسفة هارتمان بنفس القوة تقريباً في:
Kritik der Urteilskraft, sect. 77, "Von der Eigentümlichkeit menschlichen Verstandes..."

2. Unification

3. Dissertation

4. Esse

5. Percipi

6. Ansichsein

أو على الأقل بشكلٍ مشروطٍ، على عالم الواقع الأنطولوجي.»[١] هنا عندما يهيمن القانون المنطقي، بوصفه شكلاً، على العقل فقط، فإن التمييز بين الظهور والواقع يتمّ خفيةً حتى بعد جعل الوجود تناقضيّاً وفوضويّاً.

رأينا أن الاختلافات العائدة إلى كلٍّ واحدةٍ من هذه الأطروحات، حيث توجد، تتوقف على رفض هارتمان لرأيَيْ كانط الثالث والرابع اللذيْن ذكرتُهما في بداية هذا القسم، أو على الأقل ذاك الجزء منهما الذي يقول أنّ الشروط القبلية للظواهر ليست شروطاً للأشياء في ذواتها. لكن هذه الأطروحة أساسيّةٌ جدّاً بالنسبة لكانط ورفضُها حتميٌّ بالنسبة لهارتمان. فكلُّ فيلسوفٍ يقدّم صورةً شبيهةً جوهريّاً بواقعة التظوهر[٢]؛ لأن ما لا يستطيع كانط فعله وما يحاول هارتمان أن يفعله، على الرغم من النقائض المعترف بها، هو تعميم ما بعد هذه الظواهر بوصفها أنواعاً من الكينونة إلى استمراريةٍ أنطولوجيةٍ عامّةٍ. غير أن هذه الاستمرارية الأنطولوجية، كما رأينا، ليست ضروريةً لتفسير ظاهرة الحقيقة أو الواقعية التجريبية.[٣] وأخيراً، في فلسفة كانط لا يوفّر الشيء في ذاته إلا الما بعدية[٤]؛ لكن لكي نبني نظريةً قبليةً قابلةً للانطباق عليها، علينا أن نؤكّد عليها أكثر مما نعرف، وبالفعل أكثر مما نحتاج أن نعرف كي نفهم الظواهر. وبالتالي فإن أنطولوجيا هارتمان، التي تحاول أن تفعل هذا، هي أنطولوجيَا تأمليةٌ، وبالمعنى الكانطي، دوغمائيةٌ.

1.”Wie ist kritische Ontologie überhapt möglich?” pp. 174-175. Though it cannot be dogmatically asserted that this is Hartmann's final view, nevertheless at that (1924) it was the only alternative to Kant's theory which he gave more than a mere nod to.

2. Phenomenation

٣. يصر كانط على كفاية فهمه للموضوع من أجل تلبية كل المطالب الفينومينولوجية، ويعترف هارتمان بهذا من خلال اعترافه بواقعية كانت التجريبية. وحقيقة أنها ليست قبلية، كما رأينا، لا علاقة له بالموضوع هنا.

4. A posteriority

نقد النسبة بين الزمان والوعي في فكر كانط[1]

حميد طالب زاده[2]

الزمان حسب مبادئ فلسفة كانط، لا يعني حساب مقدار الحركة، وإنّما له أهميةٌ بالغةٌ تفوق ذلك؛ ومن هذا المنطلق تطرّق الباحث في هذه المقالة إلى بيان الأسباب التي جعلت الزمان يحظى بهذه الأهمية في فلسفة إيمانويل كانط؛ والتغيير الحاصل هنا متأثّرٌ من ناحيةٍ بآراء ديفيد هيوم وكيفية تحليله للمعرفة ولا سيّما على صعيد العلّية التي لا يمكن الاستنتاج منها على أيّ علمٍ خارجٍ عن نطاق الزمان، ومن ناحيةٍ أخرى فهو متأثّرٌ بميكانيكا إسحاق نيوتن الذي عرّف القدرة - الطاقة - وطرح مسألة الحركة المطلقة التي يترتّب عليها القول بأنّ الزمان والمكان أمران مطلقان.

بعد ذلك سلّط الباحث الضوء على التحليل الذي تبنّاه إيمانويل كانط بالنسبة إلى الشهود الحسّي المحض و الشهود التجريبي باعتبارهما المنطلق الأساسي للبحث عن مفهومَيِ الزمان والمكان، حيث أثبت أنّ هذا المفكّر الغربي يدرجهما ضمن الشهودات الحسّية المحضة التي تصوغ الصور الإدراكية

---

١ . المصدر: حميد طالب زاده، «**نقدى بر نسبت زمان و آگاهى در انديشه كانت**»، ***مجلة الفلسفة*** من جامعة طهران، العدد: ٨، ربيع وصيف عام ١٣٨٣ هـ ش، ص ٥٥ ـ ٧٨.

تعريب: علي الحاج حسن

٢ . حول الكاتب: سيد حميد طالب زاده، ولد سنة ١٣٣٧ هـ ش. أستاذٌ متفرّغٌ في حقل الفلسفة في جامعة طهران، وإدارة شورى تحول العلوم الإنسانية في إيران. ومن بين أعماله في موضوع الفلسفة: (***گفتگويى ميان هگل وفيلسوفان اسلامى***)، و (***صيرورت***)، و (***ديالكتيک وايده‌آليسم***)، نشر: هرمس، و (***نى‌چه و پرسش ما بعد الطبى‌عه***)، نشر: حكمت، ١٣٨٣ هـ ش، و (***هستى در انديشه فيلسوفان***)، لمؤلفه: إيتين جيلسون، ترجمه إلى اللغة الفارسية: سيد حميد طالب زاده، ومحمد رضا شمشيرى، نشر: حكمت، و (***تاريخ فلسفه إسلامي***)، لمؤلفه: إليور ليمن، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مجموعة من المترجمين، نشر: حكمت، ١٣٨٣ هـ ش، و (***فلسفه: آشنايى با فلسفه اسلامى***)، (***مرحلة ما قبل الجامعة في حقل العلوم الإنسانية والعلوم والمعارف الإسلامية***)، نشر: مدرسه، التربية والتعليم، ***الفلسفة، السنة الثالثة من المرحلة الإعدادية (حقل العلوم الإنسانية***)، نشر: آموزش و پرورش.

الحسّية للمادّة والتي تنتج من ناحية الشهود التجريبي؛ وهذه الشهودات تكون محضةً لأنّ كلَّ إدراكٍ حسّيٍّ يحدث في رحابها متقوّمٌ على افتراض كونها موجودةً، لذا فهو لا يمكن أن يتحقّق إلا مع وجودها؛ أضف إلى ذلك فهي قبليةٌ ما يعني أنّها متحقّقةٌ قبل حدوث التجربة، ومن ثمّ تعتبر متعاليةً؛ وتعالي الزمان برأي كانط يعني عدم إمكانية تحقّق أيِّ معرفةٍ تأسيسيّةٍ دون تحقّق شرط الزمان، بمعنى أنّ الأخير هو شرط إمكانية حمل محمولاتٍ متناقضةٍ على موضوعٍ واحدٍ.

بعد ذلك تطرّق الباحث إلى بيان معالم رؤية كانط بالنسبة إلى الزمان والمكان بصفتهما شرطين لتحقّق المعرفة، حيث استنتج تفاصيلها من مختلف آثاره، ثمّ وسّع نطاق البحث وتحدّث عن وجهة نظر هذا المفكّر الغربي حول بيان طبيعة ذلك العلم الذي يجعل الزمان موضوعاً محضاً له، ما يعني إمكانية لمس آثار المكان في علم الهندسة، ولكن أيّ علمٍ يمكن اعتباره متقارناً مع موضوع الزمان؟ كما يبدو فإنّ كانط رأى أنّ تحقّقَ هذه النسبة ممكنٌ في رحاب علم الحساب.

وفي المباحث اللاحقة تحدّث الباحث عن التفاصيل التي ذكرها إيمانويل كانط في مجال تعالي الزمان، وأشار إلى ارتباط هذا المفهوم بصياغة الصورة، فالزمان هنا يجري على غرار الواسطة في إلحاق المقولات بالتعدّدات الشهودية، لأنّه من ناحيةٍ يشابه الصورة المحضة التي تتّصف بكونها متعاليةً وقبليةً بالنسبة إلى ارتباطها بالمقولات، ومن ناحيةٍ أخرى فهو يناظر صور الإدراك الحسّي في نسبتها إلى الشهود الحسّي.

وفي نهاية المطاف استنتج من آراء إيمانويل كانط أنّ وجود الشيء له ارتباطٌ بالمراحل الزمنية، وبالتالي فالزمان حسب المبادئ التحليلية النهائية لا يعتبر شرطاً للمعرفة فحسب، بل هو شرطٌ للعينية والموجودية أيضاً. هذا الكلام يعني أنّ كانط ضمن بيانه لتفاصيل الموضوع، أثبت أنّ الكلّية والضرورة اللتين تتحقّقان على أساس المفاهيم التأسيسية القبلية، لا تُعتبران مجرّد معياريْن للمعرفة، وإنّما هما التيْن تعيّنان ما نعرفه بصفته عيناً ومتعلّقاً بالمعرفة؛ وهذا الأمر بطبيعة الحال لا يمكن أن يتحقّق إلا بتحقّق شرط الزمان، وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار وجود الشيء بأنّه ظهورٌ بهيئةٍ من صور الزمان.

التحرير

******

ملخص

يعتبر مفهوم الزمان في تاريخ الفلسفة مفهومًا معقَّدًا وغامضًا حتى اعتبره بعض المنظرين معلوم الإنية ومجهول الماهية. يحاول هذا المقال تقديم توضيحٍ إجماليٍّ لموقع مفهوم الزمان في فكر كانط ومن ثم الإشارة إلى أن مفهوم الزمان قد اتخذ موقفًا جديدًا في الفلسفة الجديدة وأفكار ديفيد هيوم حيث لم يكن يتمتع بهذا الموقع سابقًا، يُضاف إلى ذلك أن

الوعي والمعرفة في فلسفة كانط كانتا تدوران مدار الزمان فحيث لا وجود للزمان لا معنى للوعي. ينتهي تحليل النسبة بين الزمان والوعي عند كانط إلى القول بأنه ربط بين الموجودية والزمان فأصبح فهمُ الوجود غيرَ ممكنٍ من دون الزمان.

مقدمة

بدايةً يجب الإشارة إلى أنّ كانط لا يعتبر الزمان مسألةً من جملة مسائل الفلسفة الكثيرة بل يعتبره مفتاح الدخول إلى الفكر الفلسفي. لم تُولِ الفلسفة اليونانية وفلسفة القرون الوسطى أهمية كبيرةً للزمان. اعتبر أرسطو في فلسفته أن الزمان واحدٌ من المقولات العرضية وعرّف الزمان بأنه «تعداد مقدار الحركة» فاعتبره بذلك تابعًا للتغير في الأعراض الأخرى، لذلك كان مفهومه تابعًا للمفاهيم العرضية الأخرى. ولم يحتلَّ الزمان موقعًا أفضل في الفلسفة الجديدة، فقد وضّح ديكارت ذوات الأشياء والجواهر الجسمانية من خلال «الامتداد»، ولم يعترف بأهميةٍ خاصةٍ للزمان. ولم تترك نظريته حول «الزوابع» في حركة الأشياء مكانًا للبحث عن الزمان. واعتبر سبينوزا أن الفكر والامتداد فقط هما من صفات ذات الجوهر الواحد القابل للمعرفة حيث لم يُولِ أهميةً للزمان؛ أما لايبنتز فاعتبر الزمان والمكان من جملة المفاهيم الانتزاعية التي تحصل من خلال العلاقات والنسب بين المونادات. ويعتقد بأن المونادات هي عين الوعي والشوق كما أن توالي صور الوعي في كلِّ مونادٍ يؤدي إلى وجود مفهوم الزمان أي أن الزمان يحصل من خلال العلاقات التي تأتي على إثر توالي وتعاقب الحالات والصور العلمية داخل الضمير الواعي لكلِّ مونادٍ وذلك عند المقارنة مع تطور المونادات الأخرى وعلى هذا النحو يمكن انتزاع الزمان. وبعبارةٍ أخرى فإنّ سلسلة الزمان هي عبارةٌ عن عملٍ انتزاعيٍّ يحصل من النسب الناشئة من الحالات المتمايزة وغير المتقارنة الواقعة في كلِّ مونادٍ بالمقارنة مع المونادات الأخرى، فتحدث السلسلة على نحو التقدم والتأخر.

بناءً على ما تقدم يمكن القول أن مسألة «الزمان» حتى زمان كانط لم تكن مسألةً فلسفيةً أساسيةً حتى أنها بعضَ الأحيان لم تلفت انتباه الفلاسفة. يبدو أن كانط أدرك أهمية مسألة

الزمان بشكلٍ كبيرٍ وذلك من خلال طريقين يكملان بعضهما البعض فكانا المحرك الأساس لفكر كانط.

لاحظ كانط وجود قضيةٍ عند مواجهته فلسفة هيوم حيث لم تطرح هذه القضية في الفلسفات المتقدمة. فمن جهة ذكّر هيوم بالموقع الفريد للعِلّية في وعي ومعرفة البشر عن الأمر الواقع أو العالم خارج الذهن بمعنى أنه بنى كافة الاستدلالات حول عالم خارج الذهن على أساس أصل العلية، والعلم بالشيء هو نحوٌ من السير من المعلول أو الأثر إلى العلة أو المؤثِّر، وبالعكس. ومن جهةٍ أخرى وضّح أصل العلية من خلال التعاقب والتوالي الزماني وبيّن الأنس والعادة الذهنية من خلال العلاقة بين الأشياء على أساس التوالي الزماني واستمرار هذا التوالي. تؤكد هاتان المسألتان أن الوعي والمعرفة عند هيوم يرتبطان بالزمان برباطٍ وثيقٍ، وهذا يعني أن الزمان مقوِّمٌ للوعي، وأنّ الوعي يحصل مع الزمان وفي الزمان فقط. كان معيار الوعي والمعرفة في الفلسفة هو مطابقة الإدراك الذهني للواقع الخارجي، وكان الزمان في هذا الفهم عبارةً عن مجردِ ظرفٍ، وعليه فكلُّ إدراكٍ في زمانٍ معيّنٍ يطابق ما بإزائِه. طبعًا يمكن إثبات هذه المطابقة في ظرفها الزماني الخاص، مثال ذلك أن قضية «الأوراق صفراء وتتساقط عن الأغصان» صحيحةٌ في فصل الخريف وتصدق على مطابقها. إذًا وبناءً على هذه الرؤية فالزمان شرطٌ وظرفٌ للوعي ولا دخالة له في حقيقة وذات الوعي. وهذا يعني أن الوعي لا يتصف بالزمان من حيث هو وعيٌ بل يؤدي الزمان دور الإعداد أو المحمل والمحل وظرف الوعي لا أكثر من ذلك؛ أما هيوم فيعتبر الزمان صفة ذات الوعي فيعرف به الوعي والمعرفة.

لا يعتقد هيوم أن معرفة الأمر الواقع متوقفٌ على حضور الصورة الذهنية للأعيان الخارجية في الذهن ومطابقة الإدراك للواقع. ويعتبر أنّ تفكيك الإدراك عن الوضع غيرُ قابلٍ للإثبات كما أنّ القول بالواقع المستقل عن الذهن غيرُ قابلٍ للدفاع عنه لذلك لا مجال في فلسفته للحديث عن تطابق الصورة الذهنية والأشياء. لا سبيل لنا سوى إلى ذرات الإدراك الحسي التي هي الانطباعات ومن ثم التصورات التي تحصل الواحدة تلو الأخرى. لذلك يُحذف عنصر التطابق من مضمون الوعي وتحل مكانه نسبةٌ زمانيةٌ هي عبارةٌ عن

علاقة التوالي والتعاقب عند الظواهر، حيث يظهر بداية الأنس والاعتياد بالتوالي ثم ندرك بعد ذلك الضرورة فيه. هنا في هذا الموقع يحصل تغييرٌ أساسي حول موقع الزمان في الفلسفة. في هذا الخصوص نستشهد بعبارات كانط في A\155 حيث يقول:

لنفرض أننا يجب أن نخرج من مفهومٍ مُعطًى لنؤلفه مع مفهومٍ آخرَ. في هذا الحال سنكون بحاجةٍ إلى أمرٍ ثالثٍ حيث يمكن عبره تأليف المفهومين. فما هو هذا الأمر الثالث الذي يلعب دور الواسطة في كافة الأحكام التأليفية؟ إن هذا الأمر الثالث هو فقط المجموع الكلي الذي تجتمع فيه كافة تمثلاتنا، أي الحس الباطني وصورة ما تقدم من الزمان.

لا يمكن الغفلة عن تأثير رؤية نيوتن حول الزمان والمكان على فكر كانط. نحن ندرك أن منشأ رأي القدماء حول الزمان يعود إلى نظرية الأفلاك التسعة والتي قُبلت باعتبارها أصلاً موضوعًا. ويحصل الزمان طبق هذه الرؤية من خلال الحركة الدورية والوضعية للفلك الأقصى وطبعًا يكون هذا الزمان أمرًا مستمرًّا وغيرَ متناهٍ. يقول ابن سينا في السماع الطبيعي:

لولا وجود الحركة المستديرة للجرم المستدير لم تكن الجهات وإذا لم تكن الجهات لا يمكن فرض حركةٍ مستقيمةٍ... إذًا وجود الزمان مرتبطٌ بالحركة الواحدة التي يقدرها هذا الزمان وكذلك الحركات الأخرى التي يكون وجودها دون الحركة الجسمية التي تُوجد الزمان، ليس سوى توهُّمٍ مُحَالٍ.

إن الحركة الدورية والمستديرة في هذه الرؤية أشرفُ من كافة الحركات لأنها تحصل بعد الفعلية الكاملة كما أنه لا وجود للشدة والضعف في حركتها وعليه فالزمان الذي يظهر من هذه الحركة هو الزمان المطلق وهو مقياس كافة الأزمان. يقول الشيخ الرئيس:

إذا قارن الزمانُ حركةً لها صلاحيةُ أن يرتبط الزمان بها، فهو الذي يقدر الحركات الأخرى وتستمر هذه الحركة ولا يكون لها حدودٌ بالفعل.

يؤدي هذ الفهم للحركة والزمان إلى القول بأزلية وأبدية هذا الزمان المطلق والمستمر أو ما يعبر عنه بالدهر الذي هو في الحقيقة ظرف الأزمنة النسبية والحركات الجزئية، لذلك كان لكلِّ واحدٍ من الظواهر الخاصة، زمانٌ خاصٌّ ومحدودٌ بحيث يمكن القول أن الزمان

المطلق هو عبارةٌ عن امتدادٍ زمانيٍّ لا متناهٍ فتنطبق كلُّ واحدةٍ من الحركات على قطعةٍ من هذا الزمان وفي النتيجة يكون لجوهر الفلك معيّةٌ دهريّةٌ مع الأشياء الزمانية.

بقيت فرضية الزمان والمكان على قوتها عند نيوتن على الرغم من سقوط نظرية الأفلاك من الاعتبار. الزمان والفضاء عند العوام هما أمران نسبيّان إلا أن نيوتن اعتبرهماأمريْن حقيقيّيْن ومطلقيْن ورياضييْن. الزمان والمكان المطلقان هما عبارة عن موجوديْن مستقليْن عن الأشياء، غير محدودَيْن، متشابها الأجزاء، ومتّصلان. يسيل الزمان منذ الأزل وإلى الأبد على وتيرةٍ واحدةٍ، وللزمان ديمومةٌ، والمكان أو الفضاء مطلق عن الأشياء وله هويةٌ تامةُ التحصيل وهو ساكنٌ بالمطلق. السكون المطلق هو البقاء الدائم للجسم في قطعة من الفضاء المطلق؛ أما السكون النسبي فهو بقاء الجسم مع وجود فاصلةٍ خاصةٍ عن الجسم الآخر. وأما حسب الحركة المطلقة للجسم فيجري من خلال جمع حركاته النسبية على الأرض مع حركة الأرض في الفضاء المطلق. $X=1/2\ at^2+VT+x_0$

إذًا لو تحرك جسمٌ في سفينةٍ متحركةٍ، فإن حركته المطلقة هي عبارة عن الجمع الرياضي لحركة الجسم في السفينة مع حركة السفينة على الأرض وحركة الأرض في الفضاء المطلق. وعلى هذا النحو فإذا أذعن نيوتن بنسبية حركات وفواصل الأشياء بالنسبة لبعضها البعض إلا أنه يعتبر نفسه ملزمًا بإثبات وفرض الزمان والمكان المطلقين غير المستديرين بل ذَوَي استقامة الخط:

> **قد يكون هناك سكونٌ مطلقٌ في نواحي الثوابت العديدة والبعيدة لا بل حتى الأبعد منها ولكن من غير الممكن بالنسبة لي أن أدرك من خلال النسبة الموجودة في العالم المحيط به، هل إنّ هذه الأجسام تحفظ وضعها على نحوٍ واحدٍ بالنسبة لذاك الجسم الساكن البعيد أم لا؟ وفي النتيجة لا يمكن اكتشاف سكون الجسم المطلق من خلال وضع الأجسام المحيطة بي.**[١]

مع كل ذلك فإن ميكانيك نيوتن بحاجة إلى فرض الزمان والمكان المطلقين. واعتبر نيوتن أن إدراك واكتشاف الفضاء والزمان المطلقين إنما يتم في ظل اكتشاف الحركات

---

١. الأصول الرياضية الفلسفية الطبيعية.

المطلقة. يعتقد بوجود اختلافٍ بين الحركة والسكون النسبيَّيْن والحركة والسكون المطلقَيْن وضرورة فهمهما انطلاقًا من خواصِّهما وآثارهما، يقول في هذا الخصوص:

إن العلل التي تُوجب تميّز الحركات النسبية عن الحركات الحقيقية، هي القوى التي تدخل على الأجسام لتوجد الحركة. لذلك كانت ولادة وتغيّر الحركة الحقيقية يجري على أثر القوى الواردة على الجسم المتحرك فقط؛ أما الحركة النسبية فتحصل من دون ورود أيِّ قوةٍ على الجسم بل يكفي توارد قوًى على أجسام أخرى حيث يكون لهذا الجسم نسبةٌ معها، فتتغير هذه النسبة على إثر حركة تلك الأجسام أي النسبة التي تعتمد عليها الحركة والسكون النسبيان في هذا الجسم الخاص. كما أن الحركة الحقيقية تحصل من خلال توارد قوًى على الجسم المتحرك فيتغير ذاك الجسم.[١]

يلاحظ أن الزمان والمكان المطلقين عند نيوتن اللذين يوضحان الحركة المطلقة، يرتبطان بشكلٍ كاملٍ بمفهوم الطاقة وبالعكس فإن مفهوم الطاقة يمتلك نسبةً كاملةً مع مفهوم الحركة المطلقة.

إن أهم المعادلات التي قدمها نيوتن في الميكانيك هي تلك التي تبيّن النسبة بين الطاقة والزمان والمكان والجرم. وعلى هذا الأساس تكون معادلة f=ma هي السرعة وa ذات كمية وبالتالي فالخاصية في هذه المعادلة أنها تنظر إلى المختصات الزمانية والمكانية وقد اعتبرها نيوتن مطلقةً وهي صادقةٌ في كافة الحركات.

تُعرّف السرعة هذه من خلال مفهوم الزمان والفضاء حيث يكون a=dv/dt وفيها يكون dv=dx/dt وفي النتيجة فإن a=d^2x/dt^2 وهذا يعني أن أساس معادلة نيوتن هذه ترتبط بالزمان والمكان.

اعتمد كانط على فيزياء نيوتن وكان يرى فيها حلاًّ كاملاً للمشكلات العلمية وهي يومًا بعد يوم تفتح آفاقًا جديدةً أمام الإنسان حيث يمكن القول أن العلم الحقيقي، من وجهة نظر كانط، ليس سوى فيزياء نيوتن.

كتب كمب اسميث في شرحه لكتاب ***نقد العقل المحض***:

---

١. م.ن.

ذكرنا سابقًا أن مصطلح المعرفة يحمل معنًى محدودًا في الفلسفة النقدية حسب اللغة الرائجة والمتعارف عليها. وتطلق المعرفة بهذا المعنى المحدود على التجربة الحسية وعلى الاستدلالات الناشئة من المنهج الوحيد المقبول عند كانط أي «الرياضي الفيزيائي». ومن هنا يخرج علم الجمال، الأخلاق والتجربة الدينية وحتى الظواهر العضوية من دائرة التجربة الممكنة.[1]

رسالة الأستاذية

دوّن كانط رسالة إحراز مقام الأستاذية تحت عنوان «حول صورة ومبادئ العالم المحسوس والمعقول»[2] وذلك في الحادي والعشرين من شهر آب عام ١٧٧٠ في جامعة كونيغسبرغ باللغة اللاتينية وقدمها إلى فردريك الكبير. عَرض كانط للمرة الأولى في رسالته نظريته النقدية حول الزمان والمكان وعبرّ عنهما بـ «صور الحساسية».

أصدر كانط في هذه الرسالة أحكامًا حول مكاتبات لايبنتز وكلارك وأعطى الحق فيها لـ لايبنتز الذي لم يعتبر الزمان والمكان حقائقَ نفس أمريّةً ومطلقةً وأكد أن موقف كلارك يختتم بمجموعةٍ من التناقضات لا مفرَّ منها. صحيحٌ أن كانط وافق على نظرية لايبنتز في ظهور الزمان والمكان إلا أنه وجّه النقد إليه في اعتبارهما تصوراتٍ مبهمةً ومغشوشةً. أشكل كانط على لايبنتز أنّنا إذا اعتبرنا الزمان والمكان تصوراتٍ مبهمةً عند ذلك لا يمكن اعتبار الرياضيات التي تعتمد عليهما، علمًا دقيقًا ويقينيًّا.

قسّم كانط علم الإنسان في هذه الرسالة إلى قسمين: المعرفة الحسية والمعرفة العقلية، إلا أنه رفض المعيار الذي اعتمده كلٌّ من لايبنتز وديكارت في التمييز بينهما، أيْ: الابهام والوضوح. يعتقد كانط أن المعرفة الحسية ممكنةٌ وهي واضحةٌ ومتمايزةٌ بالكامل ويدل على ذلك الهندسة التي تشكل النموذج الأبرز لهذا النوع من المعرفة؛ أما المعرفة العقلية فقد تكون مبهمةً كما هو الحال في مفاهيم ما بعد الطبيعة.

---

1. Smith, ***commentary*** P, IB, IV.

2. On The Forms and Principles of The Sensible and Intelligible Word.

الشهود

تحدث كانط حول «الشهود» في بداية بحثه عن الحسيات الاستعلائية وأوضح مقصوده من هذا المصطلح في *نقد العقل المحض* A/19-22 فاعتبر:

١- عندما يكون الشئ مشهودًا، يصبح متعلقًا بالمعرفة بشكلٍ مباشرٍ.

٢- يكون الشهود ممكنًا ومقدورًا، عندما يُعطى شيء لفاعل المعرفة.

٣- يُعطى الشيء لفاعل المعرفة إذا تأثر الذهن فقط.

٤- يطلق على تأثّرات الذهن التي تحصل بواسطة الأشياء الموجدة «الإحساس».[1]

٥- عندما نشهد شيئًا بواسطة الاحساس، يكون هذا الشهود «تجريبيًّا».[2]

٦- المتعلق غير المتعين للشهود التجريبي هو «الظاهر».

٧- يطلق على ما يناظر الاحساس في الظاهر «مادة الظاهر»، وأما الذي يؤدي إلى كثرات مادة الظاهر في العلاقات الخاصة فهو «صورة الظاهر».

الشهود المحض والشهود التجريبي

ميّز كانط في A/20-21 بين الشهود المحض والشهود التجريبي، يقول:

أُطْلق على كافة التمثلات التي لا خبر فيها عن الإحساس، «المحض» بالمعنى الاستعلائي. إن الصورة المحضة للشهودات الحسية التي يُشاهد فيها كافة الكثرات الشهودية في نسبها المعينة، يجب أن تكون موجودةً في الذهن على نحوٍ «متقدِّمٍ على التجربة». ويطلق على هذه الصورة المحضة للحساسية «الشهود المحض».

ويضيف في توضيح المطلب إمكان التفكيك بين ثلاثة أقسامٍ من المفاهيم في تصوّر الجسم:

1. Sensation
2. Emperical

١- المفاهيم التي تحصـــل عن طريق الفاهمة فقط أمثال الجوهر، الطاقة، الدوام وغير ذلك.

٢- المفاهيم التي تظهر لنا بواسطة الحس، أمثال اللون، القساوة، الحرارة وغيرها.

٣- الامتداد والشكل.

ويعتبر أن القسم الأخير يتعلق بالشهود المحض، أي أن الامتداد والشكل هو صورة الظاهر الذي أطلق عليه كانط الشهود المحض. طبعًا يجب الإشارة إلى أن أرسطو وديكارت قد اعتبرا الامتداد، صورة الجسم وميزوه عن باقي كيفيات الجسم. وعلى هذا الأساس اعتبر كانط الامتداد صورة الظاهر، والفارق أنه اعتبره شهودًا محضًا وهو حاصل إفادة الذهن على العالم الخارجي.

بناءً على ما تقدم يمكن الإشارة إلى عاملين في تشخيص ما يناظر هذين البعدين في عمل إدراك الظاهر وبالتالي القول أن كلَّ عمليةٍ إدراكٍ حسيٍّ فهي تتضمن شهودًا حسيًّا وشهودًا محضًا. الشهود الحسي هو مادة الظاهر أو الكيفيات المحسوسة والشهود المحض هو صورة الظاهر الذي يُهيِّئُ الصفات المكانية-الزمانية.

يعتقد **كمب اسميث** أن هذا الأمر هو الذي دفع كانط للاستفادة من كلمة الشهود[1] بدلًا من الاحساس[2] حيث لا يمكن للكلمة الأخيرة أن تتضمن معانيَ «المكان» و«الزمان». أي إن بالإمكان الحديث عن الشهود المحض بينما لا يمكن ذلك عن الإحساس المحض.

يقول كانط في بداية المنطق الاستعلائي B/74-A-50:

... تنبع معرفتنا من مصدرين: الأول هو منشأ تلقي التمثلات[3] (قوة انفعال وتأثر الانطباعات[4]) والثاني قوة المعرفة بالشيء عن طريق هذه التمثلات[5]؛ أما القوة الأولى

1. Intuition
2. Sensation
3. Representations
4. Receptivity of impressions
5. Spontanity of concepts

فتقدم لنا شيئًا ومن خلال القوة الثانية يصبح هذا الشيء معرفةً في العلاقة مع التمثلات التي هي مجردُ تعيُّنٍ لروح الإنسان. وعلى هذا الأساس، فالشهود والمفاهيم هي التي تؤدي إلى إيجاد كافة معارفنا. إذًا لا يوجد أمرٌ واحدٌ بمفرده يتمكن من تقديم معرفةٍ حقيقيةٍ. إن كلَّ واحدٍ من عنصرَيِ المعرفة هذه، إما أن يكون محضًا أو تجريبيًّا. ونطلق عنوان التجربة على المعرفة إذا تضمن الأمر وجود الإحساس مع فرضية الحضور القبلي والحقيقي للشيء. ونطلق عنوان المحض إذا لم يمتزج أيّ شكلٍ من الإحساس مع التصور. يمكن أن يُطلق على هذا الأمر الأخير مادة المعرفة الحسية. وعلى هذا الأساس، يتضمن الشهود المحض «صورةً» يشاهد فيها شيءٌ ويتضمن مفهوم المحض تلك الصورة التي يتم من خلالها التفكير بالشيء. إن الشهوداتِ والمفاهيمَ المحضةَ هي الوحيدة التي يمكن أن تكون قبليةً، أما الشهود التجريبي و المفاهيم التجريبية فهي بعديةٌ ومتأخرةٌ. ونطلق على قوة التلقي الحسي[1] عنوان الحسّاسيّة[2] أو قوة تلقي التمثلات، وعندما يقع الذهنُ فاعلُ المعرفة تحت تأثيرها أو بالعكس تكون الفاهمةُ هي المستحضرةَ ونطلق على القوة المولدة للتمثلات أو القوة الخلاقة المعُرِّفَ.

التوضيح الميتافيزيقي والاستعلائي للزمان

جاء التصحيح الأول والثاني لكتاب «*نقد العقل المحض*»، مختلفاً من ناحية التوضيح. عرض كانط في الطبعة الأولى كافة الاستدلالات دفعةً واحدةً، إلا أنه في الطبعة الثانية فكّك بين التوضيح الميتافيزيقي والتوضيح الاستعلائي وبحث عنهما بشكلٍ منفصلٍ ومستقلٍّ عن بعضهما البعض. طبعًا لم يحافظ على هذا التفكيك دائمًا فأدخل بحث الزمان الاستعلائي إلى البحث الميتافيزيقي (وهكذا الحال حول المكان).

---

1. Receptivity
2. Sensitivity

أما المقصود من التوضيح الميتافيزيقي فهو دراسةٌ تمثل الزمان في نفسه والسعي من خلال البحث لإثبات أن ذاك التمثل قد قُدّم لنا على نحوٍ «مقدَّمٍ من التجربة». ويبحث عن التوضيح الاستعلائي للزمان في ما يتعلق بالتأليفات القبلية. يبين هذا التوضيح:

١- إن المعارف التأليفية القبلية مأخوذةٌ من هذه التمثُّلات.

٢- تصبح المعرفة ممكنةً إذا تم توضيح هذا التمثُّل على نحوٍ خاصٍّ (مقدَّمٍ على التجربة).

يقول كانط حول المعنى الاستعلائي للزمان:

أشير هنا إلى البند الثالث وقد ذكرت في هذا البند الشيء الاستعلائي وأدرجته اختصارًا تحت التوضيح الميتافيزيقي. وهنا أضيف أنّ مفهوم التغيير ومعه مفهوم الحركة باعتبارها تغيير المكان، يصبح ممكنًا عن طريق الزمان وفي داخله ولو لم يكن هذا التمثل شهودًا (داخليًّا) قبليًّا، لما أمكن لأيِّ مفهومٍ مهما كان أن يجعل إمكان التغيير قابلًا للفهم والإدراك، أي إمكان تركيب المحمولات المتناقضة في شيءٍ واحدٍ مثل وجود الشيء الواحد وعدمِه في مكانٍ واحدٍ. ويمكن أن يظهر تناقض المحمولين في مكانٍ واحدٍ من خلال الزمان فقط، أي أن يكون أحدهما بعد الآخر. إذًا مفهومنا للزمان هو إمكان تلك المجموعة من المعارف التأليفية القبلية التي تعرض في بحث الحركة الكليّ وهو ليس بحثًا خاليًا من الفائدة (B/49).

توسل كانط بالرياضيات لتوضيح صور الشهود المحض أي الزمان والمكان. الرياضيات عنده علمٌ يقينيٌّ وقبليٌّ. ويعتقد أن الخصوصية الموجودة في كافة المعارف الرياضية المشهودة، هي ضرورة تمثل المفهوم في الشهود على نحوٍ متقدِّمٍ على التجربة أي في شهودٍ لا تجريبيٍّ بل محضٍ. وأكد كانط في رسالة الأستاذية أن نظرية لايبنتز عاجزةٌ عن توضيح قطعية الهندسة. فرض كانط وجود علاقةٍ ذاتيةٍ وأساسيةٍ بين الهندسة والمكان لأن الهندسة تتطلع إلى العلاقات والنسب المكانية وأما قضايا الهندسة الكلية فلا يمكن إثباتها عن طريق المفهوم الكلي كما هو حال البرهان في الأمور المعقولة بل يمكن إثباتها بواسطة عرضها كشهودٍ محضٍ.

إذا كان المكان هو الشيء الذي أشار إليه لايبنتز وإذا كانت كافة أوصاف المكان مأخوذةً من الروابط، ونسبُ الأشياء الخارجية مأخوذةً من التجربة، عند ذلك لن تكون

أصولُ الهندسة المتعارفة كليّةً، بل ستكون كليتُها نسبيةً تحصل عن طريق الاستقراء بحيث تصدق كلما كان الاستقراء ممكنًا. أيّد كانط لايبنتز في القول بالواقع الخارجي للزمان والمكان ورفض رؤية كلارك واعتبر أن الزمان والمكان لا يمكن أن يكونا حقيقتين في نفسيهما بل يجب أن يكونا أمريْن مشهوديْن. بحث كانط بشكلٍ مفصَّلٍ حول النسبة بين الشهود المحض للمكان وبيّن أصول هندسة إقليدس وأثبت قبلية المكان باعتباره عنصرًا استعلائيًّا، كما أكد على قطعية القوانين الهندسية وأما سرّ هذه القطعية من وجهة نظره فهو قبليتها؛ أما بحث كانط حول المفهوم الاستعلائي للزمان أي الإشارة إلى العلوم التي تصبح قطعيّةً وقبليّةً من خلال قبلية الزمان فهو بحثٌ غيرُ واضحٍ بالكامل. تحدث كانط في التمهيدات حول مسألة التغيير والحركة التي بحثها في كتاب ***نقد العقل المحض*** وأضاف إليها العلم الحساس، يقول:

> **تنبِني الهندسة على الشهود المحض للمكان. وفي الحساب فإن مفاهيم الأعداد تحصل عن طريق زيادة الآحاد المتوالية في الزمان وأما في الميكانيك المحضة، فإن المفاهيم ذات العلاقة لا تحصل سوى عن طريق تصور الزمان.**[1]

تعتمد نظرية كانط حول الزمان ونسبته مع الميكانيك والحساب على أصلين موضوعين في مفهوم الزمان:

١- للزمان بُعدٌ واحدٌ فقط،

٢- لا يمكن تقارنُ أزمنةٍ متعددةٍ بل يمكن للأزمنة أن تكون متواليةً.

بناءً على خصوصيّتَيِ الزمان المتقدمتين جعل كانط علم الحركات مبنيًّا على الزمان.

أ. في الأســـاس فإن مفهوم التغيير والحركة وهما موضـــوع الميكانيك لا يمكن إدراكهما سوى عن طريق الزمان.

ب. تصبح القضايا التأليفية القبلية حول «نظرية الحركة العامة» ممكنةً في ظل شهود الزمان على نحوٍ قبْليٍّ.

---

١. ***التمهيدات***، ترجمة د. حداد عادل، ص ١٢٠.

في ما يتعلق بالنقطة ألف، يجب الإشارة إلى أن مفهوم الحركة من وجهة نظر كانط سيكون مفهومًا متناقضًا من دون الاعتماد على الزمان، حيث سيتم نسبة حالتين متضادتين إلى موضوعٍ واحدٍ. إذا تحدثنا بالقضية الآتية: «الورقة خضراء» ثم أردفنا قائلين في الوقت نفسه: «الورقة صفراء» فهنا قضيتان إلا إذا تمكنّا من جعلهما مبنيتَيْن على الزمان.

من هنا يجعل الزمان الشيء ممكنًا حيث يكون غير ممكن في مفهومه المحض، وقد دافع كانط عن قبلية وموضوعية الزمان. وهنا يجب طرح السؤال: هل يُبنى مفهوم الزمان على التغيير أو أن التغيير مبنيٌّ على الزمان. يعتقد أغلب الفلاسفة أن مفهوم الزمان ينشأ من الحركة أما كانط فيعتقد العكس.

وأما في خصوص النقطة «ب» فيجب التوضيح أن كانط أدخل المسألة إلى نظامه الفلسفي العام وذلك في العام ١٧٨٦ وفي الطبعة الثانية من «نقد العمل الم» سجل غريو[١] إشكالاته على الطبعة الأولى من ***نقد العقل المحض*** وسأل: لِمَ نسب كانط علمًا قبليًّا كالهندسة إلى المكان ولم ينسبه إلى الزمان، ثم قدم كانط الجواب في الطبعة الثانية.

الجدير بالإشارة هنا أن كانط رفض في كتاباته الأخرى كون الحركة مبنيةً على الزمان. ثم بحث في الكتاب عينه حول «الأصول الميتافيزيقية الأولى» التي تدور حول قوانين الحركة العامة وبيّن أن للزمان بُعْداً واحداً لذلك لا يمكن للميكانيك وكذلك للرياضيات أن يكونا مبنيَّيْن عليه. وقد كتب كانط في العام ١٧٨٩ مقالة جاء فيها:

> **إن نظرية الزمان العامة تخالف نظرية المكان المحض (هندسة) لذلك لا يمكنها أن تقدم مادةً كافيةً لوجود علمٍ كاملٍ.[٢]**

ولكن لِمَ أشار كانط في العام ١٧٨٧ إلى مسألةٍ تقع في مقابل المسألة المذكورة وقد أدخلها في نظامه الفلسفي الأساسي؟ مع العلم أنه يقول في رسالة الأستاذية عام ١٧٧٠ :

> **إن الرياضيات المحضة في الهندسة تبحث حول المكان وتبحث في الميكانيك المحضة حول الزمان.**

---

1. Grave

2. Über philosophie überhaupt

يشار إلى أن كانط تحدث حول هذه المسألة بشكلٍ سريعٍ في التمهيدات وفي رسالة الأستاذية بل تعرض إليها على نحو الإشارة. الظاهر أن تعارض آراء كانط هذه غيرُ مبرَّرةٍ.

حول الحساب

أشار كانط في رسالة الأستاذية الى علم الحساب وعلم الحركة العام باعتبارهما علميْن محضَيْن مبنيّيْن على الزمان، يقول:

إن الرياضيات المحضة في الهندسة تبحث حول المكان وتبحث في الميكانيك المحضة حول الزمان. ويجب إضافة مفهومٍ معيَّنٍ آخرَ إلى هذين العلمين وهو مفهومٌ معقولٌ في نفسه، وعندما يحظى هذا المفهوم بفعليةٍ انضماميةٍ فهو بحاجةٍ إلى مفاهيم الزمان والمكان المساعدة (عند إضافة الأعداد المتوالية إلى بعضها واستبدال حاصل الجمع مكانها) وهو مفهوم العدد الذي هو موضوع علم الحساب.

وقد أشار إلى هذه المسألة في كتاب *نقد العقل المحض* A/78, B/104 ويقول:

إن الحساب والتعداد (كما يشاهد بسهولةٍ في الأعداد الكبيرة) هي أمورٌ تأليفيةٌ باعتبار المفاهيم لأن العلمية تحصل على أساس الأسس المشتركة أي الواحد والعمل والتطبيق كما هو الحال في العشرات.

ويقول في A/142, B/182:

التصور المحض... هو موضوعات الحواس في الحالات الكلية للزمان؛ أما الكمية المحضة فهي عددٌ من حيث إنها مفهوم الفاهمة، وهي تمثُّلٌ يحصل من زيادة العدد «واحد» بشكلٍ متوالٍ فيكون التركيب على إثر ذلك (وذلك بشكلٍ متجانسٍ). إذًا العدد ليس شيئًا سوى الوحدة التأليفية للشهود المتجانس بشكلٍ عامٍّ.

لم يذكر علم الحساب في هذه العبارات باعتباره علم الزمان، وأما ما ذكره كانط في عبارة التمهيدات المتقدمة فهو ذو بُعدٍ يحكي عن الصدفة. ومع ذلك فقد استفاد من

عبارة كانط هذه يوهان شولز[1] أستاذ الرياضيات في جامعة كونيغسبرغ المعاصر لكانط والذي كان يمتدحه كانط باستمرار حيث إنّ الرياضيات هو علم الزمان. يقول:

بما أن موضوع الهندسة هو المكان وموضوع الحساب هو التعداد (والتعداد يكون ممكنًا بواسطة الزمان فقط) وبهذا النحو يتضح كيف تكون الهندسة والحساب وبعبارةٍ أخرى الرياضيات المحضة أموراً ممكنةً.[2]

وعلى هذا النحو، وسّع شولز من الإشارة التي ذكرها كانط والمعروف أن كانط كان يفكر بالحساب كما هو الحال في علم الزمان وقد أوضح شوبنهاور البحث فقال:

إن كلّ لحظةٍ في الزمان مشروطةٌ باللحظة المتقدمة عليها. إن للزمان بعدًا واحدًا وجهةً واحدةً ولا إمكان فيه للروابط والنسب المختلفة والكثيرة... وتكون جميع أقسام الحساب والتعداد ميسرةً على أساس سلسلة الزمان. إن أجزاء هذا التعداد بأكمله هو خطواتٌ متواليةٌ في الزمان ويصدق هذا المعنى في علم الحساب الذي هو ليس شيئًا سوى تعليم تلخيص المحاسبة الممنهجة. يتحقق كل عددٍ على أساس الأعداد المتقدمة عليه ويمكن الوصول لكل عددٍ عن طريق الأعداد السابقة لذلك عندما يكون العدد «عشرة» موجودًا، فمن الضرورة أن تكون الأعداد «ثمانية»، «ستة» و«أربعة»موجودةً أيضًا.[3]

ولكن ماذا يقصد كانط من أن إدراك الزمان مقوِّمٌ لإدراك العدد؟ هل يقصد أن عملية المحاسبة والتعداد بحاجةٍ إلى الزمان؟ في هذه الحال يجب القول أن كافة العمليات تمتلك هكذا وضعٍ فتتحقق في الزمان، لذلك يجب أن يكون مقصود كانط أمرًا آخرَ. أوضح كانط المقصود في رسالةٍ كتبها إلى شولز عام ١٧٨٨ يقول:

ليس للزمان كما أوضحتم بدقةٍ أيُّ نفوذٍ إلى خواصِّ الأعداد (باعتبارها تعينات الكمية المحضة)، مع العلم أنّ بالامكان وجود تغييراتٍ في طبيعته (من الكمية) وذلك في الارتباط بخاصية معينةٍ للحس الداخلي وصورته (الزمان)؛ أما علم الأعداد وعلى

---

1. John Schulze

2. Erlauterungen

3. CF Vaihinger, p.388.

الرغم من ذلك التوالي الذي يطلبه كلُّ شكلٍ من أشكال الكمية، فهو ليس تأليفًا عقليًّا محضًا نتمكن من استحضاره وتمثُّله في فكرنا. ولكن وبما أن الكميات يجب أن تتعين عن طريق الأعداد، فيجب أن تقدم لنا بنحوٍ نتمكن من إدراكها في ترتيبٍ وسلسلةٍ زمانيةٍ وبهذا النحو يمكن أن يكون إدراكُها وتلقيها تابعًا للزمان... .

اعتبر كانط في هذه العبارات أن العلاقات الكمية، هي علمٌ مستقلٌّ عن الزمان، إلا أن عملية حصولنا وإدراكنا لهذه العلاقات الكمية هي أمرٌ زمانيٌّ يجب أن يتحقق في سلسلة الزمان، وطبعًا يكون هذا التوضيح صادقًا حول كافة الفروع العلمية الأخرى. أليست عملية إدراكنا لعلم الكيمياء و... مستقلةً عن الزمان. وعلى هذا الأساس فإن هذا التفسير النفسي لزمانية علم الحساب ليس مقبولاً.

كتب **أرنست كاسيرر** في هذا الخصوص:

إذا وافقنا على أن كانط حاول استنتاج مفاهيم وقضايا الحساب من الشهود المحض للزمان، ففي هذا الحال كلُّ اعتراضٍ يَرِد على تعليم كانط، فلا يمكن الاعتراض القاطع عليه بأنه مجردُ معنًى نفسيٍّ كما هو حال أغلب منتقديه، كما أنه لم يعتقد بأن عمل المحاسبة والتعداد محتاجٌ للزمان لأن كلَّ شيءٍ محتاجٌ للزمان في مقام الثبوت، وكل ما أراده كانط هو التعريف «الاستعلائي» لمفهوم الزمان حيث يكون الزمان حسب ذلك سلسلةً غيرَ قابلةٍ للعودة والتكرار. عرّف ويليام هاملتون المؤيد لنظرية كانط، الجبر بأنه «علم الزمان المحض أو السلسلة التصاعدية». وهذا يعني إمكان استنتاج محتوى مفاهيم الحساب بأكملها من مفهوم «السلسلة» الأساسي في توسعتها التي لا تنقطع، وقد اعتمد برتراند راسل النظرية نفسها. ولكن يجب الالتفات وخلافًا لرأي كانط إلى أن الصورة الانضمامية لشهود الزمان لا تشكّل أساس مفهوم العدد بل على العكس من ذلك فالمفاهيم المنطقية المحضة هي سلسلةٌ منطويةٌ تلويحًا في تلك الصورة الانضمامية.[1]

---

١. *كانط والرياضيات الجديدة.*

يجب البحث عن الإشكال على برهان كانط في تصوره حول «التركيب»[1] في المفاهيم الرياضية. الظاهر أن كافة مفاهيم الحساب وحتى الهندسة من وجهة نظر كانط هي مفاهيمُ انتزاعيةٌ وتجريديةٌ بمعنى أنّ الخواص التي يتم إثباتها للمثلث بشكل عامٍّ تصدق على كافة المثلثات والخواص التي يتم إثباتها للعدد «خمسة» على سبيل المثال تصدق على كافة الأعداد التي تحمل الرقم «خمسة». وأما الاختلاف بين الانتزاع والتجريد في المفاهيم الرياضية وبين المفاهيم الأخرى هو في أنّ المفاهيم الرياضية يمكن أن تمتلك «تركيبًا» قبليًّا. وهذا يعني أنّ متعلقات هذه المفاهيم يمكن أن تعطى من خلال الشهود المحض مع العلم أن المفاهيم الانتزاعية الأخرى تحصل بعد الشهود التجريبي. وهذا يعني أن مفهوم المثلث لم يحصل من خلال مشاهدة المثلثات الكثيرة ومفهوم العدد «خمسة» لم يحصل من المشاهدات الكثيرة له. يقول كانط في كتاب «نقد العقل المحض» تحت عنوان «انضباط العقل المحض» A/713, B/741:

المعرفةُ الفلسفيةُ هي عبارةٌ عن المعرفة العقلية على أساس المفاهيم، أما المعرفةُ الرياضية فهي عبارةٌ عن المعرفة العقلية على أساس تركيب المفاهيم. إلّا أن صناعة مفهومٍ يعني أن شهودًا متناظرًا لذاك المفهوم يتمثل لنا على نحو ما تقدم. نحن نحتاج في صناعة المفهوم إلى شهودٍ غيرِ تجريبيٍّ. يجب أن يكون هذا الشهود ناظرًا إلى شيءٍ منفردٍ ولكن على الرغم من هذا الأمر، يجب في صناعة المفهوم (التمثل الكلي) أن يوضح كافة الشهودات الأخرى في تمثُّله فتندرج هذه الشهودات تحت ذاك المفهوم.

وعلى هذا النحو فالامتياز الذي يعترف به كانط بين الرياضيات والفلسفة هو أن الفلسفة التي هي علمٌ نظريٌّ تحصل من خلال المفاهيم الانتزاعية والرياضيات من خلال التركيب. صحيح أن المفاهيم الرياضية تُصنع في الشهود المحض إلّا أنها تمتلك خاصية الاعتبار الكلي للمفاهيم الانتزاعية. وهنا في هذه المسألة يصبح للنسبة بين الاعداد والزمان معنًى، أي إذا كان تركيب الأعداد وقوانين الجبر يحصل في الشهود المحض وإذا كان الزمان هو صورة الشهود المحض فهذا يعني في النتيجة أنّ هذه القوانين تمتلك خاصية السلسلة في

---

1. Construction

شهود الزمان المحض، ولكنْ ومع ذلك هل يمكن تسمية علم الحساب بعلم الزمان؟ الظاهر أن كانط أوضح المسألة مع كثيرٍ من التكلف واكتفى بتوضيح وجودِ ملازمةٍ بين الزمان والاعداد.

الزمان في التحليل الاستعلائي

اهتم كانط مرةً أخرى بشهود الزمان في واحدةٍ من مراحل المعرفة الأساسية وذلك بعد مسألة الحسيات الاستعلائية والدور الواسع للزمان في الشهود المحض فذكر المسألة تحت عنوان الشاكلة. يرتبط بحث الشاكلة بالعلاقة بين المقولة والموضوع وكيفية اندراج الموضوع تحت المقولة فتعرض كانط هنا إلى تفسير دور القوة الخيالية فأشار فيه إلى موقع الزمان، يقول في (A/137, B/176):

إن أيّ عمليةِ اندراجٍ للموضوع تحت المفهوم يقتضي التجانس مع ذاك المفهوم؛ أي أن المفهوم يجب أن يتضمن ذاك الشيء المتمثل في الموضوع المندرج تحت المفهوم. وعليه يكون المعنى: اندراج موضوع تحت مفهومٍ واحدٍ. لذلك فإن هناك تجانساً بين المفهوم التجريبي للصحن مع المفهوم الهندسي المحض للدائرة، لان «الاستدارة» الملحوظة في مفهوم الدائرة مشهودةٌ في الصحن.

أما مفاهيم الفاهمة المحضة فهي غيرُ متجانسةٍ بالكامل في ما يتعلق بنسبتها إلى الشهودات التجريبية (كذلك الشهودات الحسية بشكلٍ عامٍّ) ولا يمكن أن تكون موجودةً في أيِّ نوعٍ من الشهود. ولكن كيف يمكن أن يكون اندراج هذه الشهودات تحت مفاهيم الفاهمة المحضة وبالتالي كيف يكون استخدام المقولة على الظواهر. لا يوجد شخصٌ يمكنه الادعاء بأن مقولةً كالعِلّيّة على سبيل المثال يمكن أن تكون مشهودةً عن طريق الحواسِّ وبالتالي تضمنها في الظاهر.

يتابع كانط في A/138, B/177:

الآن يكون هذا السؤال طبيعيًّا وهامًّا للغاية، فالواقع أنّ العلة هي التي تُضفي على النظرية الاستعلائية حكم الضرورة لتشير إلى كيفية إعمال مفاهيم الفاهمة المحض بشكلٍ عامٍّ على الظواهر. وأما في العلوم الأخرى التي تكون المفاهيمُ بواسطتها

موضوعاتٍ فهي ليست متفاوتةً وغير متجانسةٌ مع الموضوع المُعطى بشكلٍ ملموسٍ، وليس هناك ضرورةٌ لأيِّ بحثٍ خاصٍّ حول إعمال مفهوم الفاهمة المحض على الموضوع.

اتضح هنا ضرورةُ وجود أمرٍ ثالثٍ ليُجانس المقولة من جهةٍ وليجعل الظاهر وإعمال المقولة على الظاهر ممكنًا من جهةٍ أخرى. إن تمثُّل الواسطة هذه يجب أن يكون محضًا (خاليًا من البعد التجريبي)، ومع ذلك يجب أن يكون فكريًّا وذهنيًّا من جهةٍ وحسيًّا من جهةٍ أخرى. إنّ تمثلًا كهذا هو عبارةٌ عن الشاكلة الاستعلائية.

يقصد كانط، في هذه العبارة من عدم التجانس بين المقولة والظاهر في الفلسفة النقدية وبالعكس التجانس بين المفاهيم الكلية والظواهر الجزئية في العلوم الاخرى، يقصد عدم وجود سنخيةٍ بين المقولة والظاهر. لأن المقولة هي صورةٌ وقالبٌ محضٌ مع العلم أن الظاهرَ ماديٌّ ويجب أن يمتلك قابلية أخذ تلك الصورة، يُضاف إلى ذلك أن المفهوم الذي ذكره أي الصحن والدائرة لا يناسب مقصوده. وأما في العلوم الأخرى وبما أن المفاهيم الكلية أمثال الحرارة، الطاقة، القوة، العمل، السرعة و... تجانس مصاديقها وتتضمنها مصاديقها في داخلها، لذلك يمكن هناك مشاهدة التجانس. لذلك نجد كانط يبحث عن عاملٍ يزيل عدم التجانس بين المقولة والموضوع.

يتابع كانط:

إن مفهوم الفاهمة يشكل الوحدة التأليفية المحضة للكثرات في الحالة الكلية. والزمان هو الشرط الصوري لكثرات الحس الداخلي، وفي النتيجة هو بمثابة شرطٍ صوريٍّ لاتصال كافة التمثلات فيتضمن كثراتٍ قبليةً في الشهود المحض. ويتجانس التعين الاستعلائي للزمان مع المقولة عند الكلية والانبناء على قاعدةٍ قبليةٍ، ومن جهةٍ أخرى يتجانس التعين الاستعلائي للزمان مع الظاهر عند تضمّن الزمان للكثرات في كلِّ تمثُّلٍ تجريبيٍّ. هنا يصبح إعمالُ المقولة على الظواهر ممكنًا بواسطة التعين الاستعلائي للزمان، ويكون هذا التعينُ، على شاكلة مفاهيم الفاهمة، واسطةً في اندراج الظواهر تحت المقولة.

إذًا يعتقد كانط أن جهة اشتراك شهود الزمان المحض في المقولات هو في استعلائيته وقبليته وأما جهة اشتراكه مع الظواهر فهو في أن الزمان هو صورة الكثرات التي تحصل من خلال التجربة.

... الشاكلة في ذاتها عبارةٌ عن خلاصة القوة الخيالية مع العلم. إن تأليف القوة الخيالية لا يتضمن أيَّ شهودٍ خاصٍّ بل يتضمن وحدة تعين الحساسية فقط، لذلك يجب التمييز بين الشاكلة والتصوير. لذلك فإذا وضعت خمس نقاطٍ خلف بعضها البعض ... فيحصل عندي صورةٌ للعدد «خمسة». وفي المقابل، إذا فكّرت بعددٍ بشكلٍ عامٍّ فقد يكون «خمسة» أو «مائة»، فيكون هذا التفكير عبارةً عن تمثّلِ أسلوبٍ يمكن من خلاله أن يطابق مفهومًا معيّنًا مع مقدارٍ من الزيادة، فالألف مثلًا تتمثل في صورةٍ وليست هي عين الصورة B/179, A/140 .

في الحقيقة فإنّ أساس مفاهيمنا الحسية المحضة لا تُشكِّلها تصاوير الموضوعات، بل الذي يقوم بذلك هي الشواكل. لا يمكن أن تكون صورةُ أيٍّ مثلثٍ كافيةً لمفهوم المثلث الكلي؛ والسبب هو أن المثلث لن يكون كلّيًّا بهذا النحو وبالتالي لن يكون هذا المفهوم معتبراً عند كافة المثلثات سواءً أكانت قائمةَ الزاوية أمْ منفرجةَ الزاوية أم حادّةً، بل سيكون محدودًا بجانبٍ من حيطة المفهوم. لا يمكن لشاكلة المثلث أن تكون موجودةً إلّا في الفكر. والشاكلة هذه هي قاعدةٌ لتأليف القوة الخيالية في جهةِ أشكال المكان المحض (B/180, A/141).

تشير العبارات المتقدمة إلى أنّ كانط استخدم عبارات المفهوم، الشاكلة والصورة لتوضيح العلاقة بين الكلي وأفراده، وقد عبرّ عن المفهوم الكلّي بالقاعدة والقاعدة هي عين الشاكلة. تقوم هذه الشاكلة أو المفهوم بصناعةِ صورةٍ متجانسةٍ معها في القوة الخيالية بمساعدة التخيل ثم تتنزل إلى مستوى المصاديق الخارجية عن طريق هذه الصورة.

يقول كانط في (B/180, A/41):

... إن مفهوم الكلب يعني قاعدةً تتمكن القوة الخيالية عندي من استحضار شكلِ حيوانٍ معينٍ ذي أربعةِ قوائمَ من دون أن يعرض على شكل خاصٍّ واحدٍ مستفادٍ من التجربة ومن دون أيِّ صورةٍ ممكنةٍ أتمكن من تلمُّسها بشكلٍ محسوسٍ. إن هذه

الشاكلة في فاهمتنا من ناحية الظواهر والصور الصِّرفة هي فنٌّ دفينٌ في أعماق روح الإنسان حيث لا يمكن الحصول على محدداتها الواقعية في الطبيعة وبالتالي عرضها مجردةً للعيان، ويمكن القول فقط: الصورة هي عبارةٌ عن نتيجة القوة التجريبية للتخيل الخلاق إلا أنّ شاكلة المفهوم الحسي هي كالأشكال في المكان، هي نتيجةٌ أو بعبارةٍ أخرى تعبيرٌ نوعيٌّ عن التخيل المحض القبلي حيث يمكن بواسطتها جعل الصورة التي تحصل للمرة الأولى ممكنةً.

نعم يجب الإشارة إلى أن الشاكلة في مفاهيم الفاهمة المحضة أو المقولات تختلف نوعًا ما. المقولة هناك هي الصورة المحضة القبلية التي لا تحصل عن طريق التجربة. تتمكن القوة الخيالية في المفاهيم التجريبية وبعد مشاهدة الأفراد المتشابهين من صناعة قاعدة أو شاكلة يندرج تحتها أفراد ذاك المفهوم؛ أما المقولات التي هي الصور المحضة القبلية فلا يمكن صناعتها بعد التجربة، وهي ليست أمورًا تجريبيةً، لذلك فهي من وجهة نظر كانط غيرُ متجانسةٍ مع الأفراد والمصاديق.

لذلك فإنّ كلَّ واحدٍ من هذه المقولات بحاجةٍ إلى جزءٍ مشابهٍ يطلق عليه الشاكلة بحيث يتمكن من إزالة عدم التجانس هذا ومن ربط المفاهيم التجريبية بالمقولات. يؤكد كانط على الخاصية الزمانية لهذه الشواكل وهي عبارةٌ عن الوجه المشترك فيها. يقول كانط في A/142:

... إن شاكلة المفهوم المحض هي الشيء الذي لا يُستحضر في أيِّ صورةٍ. الشاكلة هي عبارةٌ عن التأليف المحض المطابق لقاعدة الوحدة على أساس المفاهيم الكلية، وهو تأليفٌ يتم توضيحه بواسطة المقولة. وعلى هذا النحو تكون الشاكلة عبارةً عن الحاصل الاستعلائي للتخيُّل، وهي نتيجةٌ تتعلق بتعين الحس الباطني بشكلٍ عامٍّ على أساس شروط صورة الزمان.

من هنا يدخل كانط لتوضيح الشواكل المتعلقة بمختلف المقولات ويبينها على أساس أطوار الزمان المتعددة:

إننا ومن دون الدخول في الدقائق المتبقية حول ما هو مطلوبٌ للشواكل الاستعلائية لمفاهيم الفاهمة المحضة، نرغب شرح الشواكل على أساس نظم المقولات وفي اتصالها مع المقولات.

إن المكان هو الصورة الخالصة لكافة الكميات عند الحس الخارجي، والزمان هو الصورة الخالصة لكافة موضوعات الحواس بشكلٍ عامٍّ. والواقع أنّ شاكلة الكمية المحضة التي هي مفهوم الفاهمة هي عبارةٌ عن العدد، وهو تمثُّلٌ يبلور الزيادة المتوالية والمتجانسة للآحاد. وعلى هذا الأساس فالعدد ليس شيئًا سوى الوحدة التأليفية للكثرات في شهودٍ متجانسٍ كليٍّ. وتكون هذه الوحدة معلولةً للعملية التي أقوم بها في إنتاج الزمان في أداءٍ شهوديٍّ بسيطٍ A/143. الواقعية في مفهوم الفاهمة المحض هي عبارة عن ذاك الشيء الذي يناظر الإحساس بشكلٍ عامٍّ، أي ما يشير إليه مفهومها في نفسه كوجودٍ (في الزمان). والسلب هو عبارةٌ عن شيء كهذا يتمثل مفهومه في عدمٍ (في الزمان). وعلى هذا النحو يقع المضاد لهما في اختلاف زمانٍ واحدٍ، وبذلك يكون ذاك الزمان الواحد أو المملوء، فارغًا.

ولكنْ، وبما أن الزمان هو صورة الشهود فقط وفي النتيجة فإنّ صورة الموضوعات وباعتبارها أشياء في نفسها تطابق الحساس، فهي عبارةٌ عن المادة الاستعلائية لكافة الموضوعات فهي كالأشياء في نفسها (الشيئية، الواقعية). وعليه فلكل إحساسٍ درجةٌ أو كميةٌ يتمكن الإحساس بواسطتها من ملءِ زمانٍ واحدٍ -أي يكون الحس الداخلي موضوعاً واحدًا بالنسبة للتمثل الثابت- حتى ينتهي إلى الصفر (السلب). وعلى هذا الأساس هناك نوعٌ من العلاقة بين الواقعية والسلب وبعبارةٍ أفضلَ للسلب نوعٌ متصرِّمٌ من الواقعية فيكون لكلِّ نوعٍ من الواقعية كمٌّ يقبل الصورة؛ والشاكلة باعتبارها واقعًا بمثابة شيءٍ ما دام ذاك الشيء يملأ الزمان وهو عبارةٌ عن الإنتاج المستمر والواحد للواقع في الزمان ويكون للإنسان في الزمان إحساسٌ على درجةٍ معينةٍ حتى الوصول إلى اختفاء ذاك الإحساس فينتقل من سلب الإحساس إلى التعدد (B/182).

أما شاكلة الجوهر فهي عبارةٌ عن استمرار الأمر الواقعي في الزمان فيكون تمثُّل الأمر الواقعي أساس التعين الزماني التجريبي في الحالة الكلية، فالأساس الذي يغير كافة الأشياء يقبل البقاء، والزمان بنفسه لا ينصرم، بل الذي ينصرم هو موجودية الأمر

المتغير فيه. وعليه فالذي يناظر الزمان عند اللقاء هو عبارةٌ عن أمرٍ غيرِ متغيرٍ في الموجودية وهو الجوهر. وفي الجوهر فقط يتعين توالي الظواهر طبق الزمان؛ أما شاكلة العلة والعلية في الشيء عمومًا فهي عبارةٌ عن أمرٍ واقعيٌّ حيث يستتبع وضعه وجود أمرٍ آخرَ على إثره. اذًا شاكلة العلة تصبح موجودةً على إثر توالي الكثرات ما دام هذا التوالي تابعًا للقاعدة (**A/144**).

إن شاكلة المشاركة (التبادل) أو عِلِّيّة الجواهر المتقابلة في العلاقة مع أعراضها فهي عبارةٌ عن تزامن تعينات الشيء مع شيءٍ آخرَ طبق القاعدة العامة (**B/184**).

شاكلة الإمكان هي عبارةٌ عن تناسق تأليف التمثلات المتنوعة مع شروط الزمن في الحالة الكلية (فالأشياء المتضادة على سبيل المثال تكون موجودةً في زمانٍ واحدٍ، بل يمكن أن تكون موجودةً الواحدة تلو الأخرى)، وعليه فشاكلة الإمكان تعني تعين تصور الشيء في كل زمانٍ مفروضٍ.

شاكلة الوقوع (الفعلية او الوجود) هي عبارة عن الموجودية في زمانٍ معيَّنٍ. شاكلة الضرورة هي عبارةٌ عن موجودية الموضوع في كافة الأزمنة (**A/145**).

الخلاصة: إن شاكلة كلِّ مقولةٍ تتضمن تعيُّنًا زمانيًّا واحدًا وهي تقبل التمثل -شاكلة كمية الإنتاج أو التكوين هي تأليف الزمان في الإدراك البسيط المتوالي لموضوعٍ ما- شاكلة الكيفية هي تأليف الاحساس (التلقي الحسي) مع تمثل الزمان او ملأ الزمان - شاكلة الاضافة، هي نسبة التلقي الحسي في كافة الازمنة، اي طبق قاعدة التعين الزماني واخيراً شاكلة الجهة ومقولاتها، تتعلق بنفس الزمان فهي كتضايف تعين الموضوع من حيث التعلق بالزمان او عدم التعلق وكيفية التعلق - وعلى هذا الاساس فالشواكل ليست شيئًا سوى **B/185** التعينات الزمانية القبلية طبق القواعد ترتبط طبق نظم المقولات ضمن شمولية زمانية وذلك في العلاقة مع كافة الموضوعات الممكنة.

A/146... وعلى هذا الأساس فشواكل مفاهيم الفاهمة المحضة هي الشروط الواقعية الفريدة الواقعة ضمنها، وترتبط مفاهيم الفاهمة المحضة بالموضوعات فتحصل في النهاية على معانيها. وعليه لا يكون للمقولات أيُّ وظيفةٍ عمليةٍ سوى الوظيفة التجريبية.

الموجود والزمان

وضّح كانط المسألة الأساسية في فلسفته في ما أطلق عليه «الأصل الأعلى» والذي أذعن به شارحو ومفسِّرو كانط وذكره في كتاب «*نقد العقل المحض*»، يقول:

وعلى هذا الأساس فالأصل الأعلى لكافة الأحكام والقضايا التأليفية هو أنّ: ...شروط إمكان التجربة هي عمومًا شروط إمكان موجودية الموضوعات التجريبية، وبالتالي يحصل الاعتبار العيني في الحكم التأليفي القبليّ (A/158).

وبعبارةٍ أبسطَ: إنّ كلَّ شيءٍ يجعل الإدراك والتجربة ممكنَيْن هو الذي يجعل في الوقت عينه الموجود المدرك والمجرب ممكنًا أيضًا. من وجهة نظر كانط، إنّ ذهن الإنسان هو الذي يتضمن شروط إمكان التجربة أيْ صور الشهود المحض وكذلك مقولات الفاهمة المحضة وهو الذي يتمكن من تمثُّل الأشياء الخارجية باعتبارها موضوعاتٍ للفاهمة، وهذا يعني أن موجودية الشيء عند كانط ليست سوى ظهور الشيء للفاهمة البشرية كموضوعٍ وما يفتقد إمكانًا كهذا لا يحظى بحكم الموجودية. وعلى هذا الأساس تحصل الموجودية في ظل شروط إمكان التجربة أيْ نور الإدراك القبلي، حيث يكون متعلق التجربة فقط هو الذي يقع تحت حركة صور الشهود المحضة، وبعبارةٍ أخرى هو الذي يقبل المقولة. وعليه فالموجودية والواقعية عند كانط ليست سوى الموضوعية التي هي التطابق مع شروط إمكان التجربة العامة أي قابلية إجراء مقولات الفاهمة من جهةٍ أخرى يمكن للموضوع التطابق مع شروط إمكان التجربة أي مقولات الفاهمة المحضة إذا جرى التطابق مع شاكلةٍ متعلقةٍ بمقولةٍ مع العلم أنّ الشاكلة والمقولة ذاتُ جوهرٍ واحدٍ. كتب كمب اسميث في شرح النقد:

وضع كانط في استخدام مصطلح المقولة في أغلب المواقع يبين الدلالة على عين الشيء الذي يطلق عليه الشواكل أي عين الصور المفهومية المحضة التي تتشكل في النسبة مع الزمان.[١]

---

1. ***Commentary***. P339.

وهذا يعني إمكان اعتبار مقولات كانط القبلية كشواكل المقولات المختلفة فيكون كلُّ واحدٍ منها كالقاعدة حسب أطوار مختلف «أزمنة» الموضوعات عند الفاهمة.

من خلال ما تقدم يمكن الاستنتاج أن الموجودية أو الموضوعية عند كانط تعني قبول الشاكلة أي أن الموضوعية هي التمثُّل أو الظهور في طورٍ من أطوار الزمان. إنّ لكلِّ موجودٍ عند كانط تعيُّنًا في تعينات الزمان والزمان هو الذي يظهر كلِّ آنٍ بشكلٍ جديدٍ في الفاهمة.

النتيجة

يصل دور الزمان إلى الأوج في ظاهرية هيوم حيث تظهر تلك الظواهر لفاعل المعرفة في قالب الانطباعات أو التصورات، ففاعل المعرفة في تصرّم الزمان مقوِّمٌ للوعي في مثالية كانط الاستعلائية ويصبح الزمان عين الموجودية والوعي. وإذا كان الوعي عند هيوم يُعرّف من خلال الزمان، فإنه يصبح عند كانط عين الزمان والزمان عين الوجود. فللوعي والموجودية هويةٌ واحدةٌ وهي ظهور أطوار الزمان المتنوعة.

المصادر:

١ . *التمهيدات*، ترجمة د.حداد عادل

2. Immanuel Kant, ***Critique of pure reason***.
3. Norman Kemp Smith, ***Commentary to Kant's critique***.
4. Jonathan Bennett, ***Kant's Analytics***.
5. Immanuel Kant, ***Dissertation on the forms and Principle of the Sensille and in telligille World***.
6. ***Kant's Exposition of Space and Time Lecture's on the Philosophy of Kant***.
7. J. Hartnak, ***Kant's Theory of Knowledge***.
8. ***Kant the Companion Cambridge***.

قيمة المعرفة استطلاعات في الموقف الكانطي[1]

مازن المطوري[2]

تسلّط هذه المقالة الضوء على واحدةٍ من أهم خصائص المنظومة المعرفية الكانطية، عنينا بها تلك المتعلقة بالمعرفة ومنزلتها في تلك المنظومة.

يسعى الباحث العراقي مازن المطوري إلى تأصيل قيمة المعرفة انطلاقاً من قراءاته موقف إيمانويل كانط في هذا الصدد، إذ يبني الأخير نظريته في المعرفة على خلاف ما ذهب إليه سلفه رينيه ديكارت في اعتبار الشك أساساً منهجيّاً لبلوغ المعرفة.

التحرير

******

لعلّي لا أكون مجانباً للصواب إذا قلت أنّنا لا نحتاج إلى التعريف بأهمية بحث قيمة المعرفة، ذلك أن أهمية هذا البحث قد تأكّدت للكثيرين بفعل التطورات الكبيرة والمتسارعة التي حدثت في مجالاتٍ مختلفةٍ، ومن ثمَّ صار البحث عن إمكان وعدم إمكان أن نتوصّل عبر العلوم والأفكار والمدركات المختلفة إلى واقعٍ خلف الذهن، وعن إمكان الوثوق بمعارفنا وقيمة كشفها عن الخارج، أمراً لا تخفى أهميته على عامة الباحثين في الميتافيزيقا والإبستمولوجيا وعلومٍ وميادينَ أخرى.

---

١. المصدر: «**قيمة المعرفة: استطلاعات في الموقف الكانطي**»، مازن المطوري، ***مجلة الاستغراب***، العدد: ٩، السنة الثالثة - خريف ٢٠١٧ م / ١٤٣٩ هـ، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، نجف.

٢. باحثٌ في الفلسفة وأستاذٌ في العلوم الدينية ـ العراق.

بناءً على ذلك، فالحريُّ بنا الدخول إلى صلب البحث من دون الوقوف للحديث عن قيمة المعرفة والتعريف بطبيعة البحث وأهميته، أعني التوفّر على جوهر الموقف الكانطي والإحاطة بسياقاته ومعالجاته، مع تسجيل النقد والملاحظات عليه إن وجدت.

ومن نافلة القول أننا لا نتمكن من فهم رؤية مانويل كانط (١٧٢٤ -١٨٠٤) في قيمة المعرفة والإحاطة بجوانبها المختلفة من دون الوقوف على السياق الذي صدر فيه كانط وورد من خلاله ميدان البحث، ذلك أن كانط لم يأت ليقدم مجموعةً من الأفكار والمقولات عن المعرفة البشرية وقيمتها مجردةً عن التطورات التي طالت دنيا الأفكار والعلوم في القارة الأوروبية، وإنما نظر كانط في الأساس وكما قرر هو ذاته إلى تلك التطورات العلمية التي حدثت بشكلٍ لافتٍ في جغرافيا الغرب.

وفي الواقع، إن الحديث عن ملاحقة السياق لا يقتصر على الفيلسوف الألماني كانط، وإنما غالبُ التحولات الفكرية، وفي مجالاتٍ شتى في الحاضرة المعرفية الغربية، مدينةٌ للنهضة والثورة العلمية التي قادها الفيلسوف والرياضي الفلكي **نيكولاس كوبرنيكوس** (١٤٧٣ - ١٥٤٣) واستمر فيها عالم الفيزياء **إسحاق نيوتن** (١٦٤٣ - ١٧٢٧)، فالكثير من أفكار فلاسفة الغرب ومنهم كانط تعبّر عن استجابةٍ للثورة العلمية التي قادها واستمر فيها كل من كوبرنيكوس ونيوتن، فقد أقام كانط مشروعه الفلسفي على أساس ذلك التحول الكبير الذي شهدته أوربا بعد إطلالة نظريات كوبرنيكوس الكونية.

وعلى أساس ذلك حتى نتمكن من فهم الموقف المعرفي الكانطي في قيمة المعرفة نحتاج إلى إطلالةٍ على الثورة الكوبرنيكوسية في مجال الكونيات، ذلك أن كانط ابتغى النجاح للميتافيزيقيا واستمرارها كما نجحت العلوم الطبيعية واستمرت بفضل جهود كوبرنيكوس، نعم فلقد أراد كانط للميتافيزيقيا أن تكون علماً على غرار العلم الطبيعي الميدان الذي مارس فيه كوبرنيكوس أبحاثه، فأحدث انقلاباً نوعيّاً تمخّضت عنه تداعياتٌ مختلفةٌ ونتائجُ متنوعةٌ.

ثورة كوبرنيكوس

مثّل التخلّي عن نظرية بطليموس (٣٦٧ -٢٨٣ ق.م) في كتاب المجسطي الخطوة الأولى والمهمّة في تطور العلوم الطبيعية في أوروبا بعد العصور الوسطى وتحوُّلها. ولكن ما مفاد نظرية بطليموس وما مدلول نظرية كوبرنيكوس؟

لا نحتاج إلى كثيرِ تخصُّصٍ في إيضاح ذلك بعد صيرورتهما ثقافةً عامة يعرفها غالب المتعلّمين. كان بطليموس يرى مركزية الأرض بالنسبة إلى حركة الكواكب، فكان يفترض ثبات الأرض كمركزٍ لحركة جميع الكواكب السيّارة حولها، فجوهر النظام البطليمي يقوم على أن شهادة الحواس تؤكد لنا ثبات الأرض ودوران الأجرام السماوية حولها.

ولكن على الرغم من شهادة الحواس هذه بنظرةٍ أوليةٍ فإن كوبرنيكوس رفض نظرية بطليموس، وقدم افتراضاً جديداً ينص على أن حركة الكواكب إذا فُسّرت على أساس مركزية الأرض فسوف تبدو لنا تلك الحركة معقدةً، وينتج من ذلك أن الرصد كلما ازداد دقةً ازدادت حركة الكواكب تعقيداً. ومثل هذا التعقيد لا ينسجم مع البساطة التي تقوم عليها روح القوانين، فانطلق كوبرنيكوس من مبدأ البساطة هذا ليؤكد أن عدّ أكبر الأجرام السماوية (الشمس) مركزاً لحركة الأفلاك يزيل جميع التعقيدات التي أورثتها نظرية بطليموس، بشكلٍ يمكننا في ضوء هذا الافتراض من تفسيرِ ظواهرَ كونيةٍ مختلفةٍ من قبيل حدوث الليل والنهار والفصول الأربعة وسائر الظواهر الفلكية والكونية الأخرى.

بناءً على ذلك وعلى الرغم من شهادة الحواس بدوران الكواكب حول الأرض، لكن التعقيدات التي تثيرها نظرية بطليموس تجعلنا نطوي صفحتها لنفترض أن الأرض وسائر الأجرام تدور حول الشمس أكبر الأجرام السماوية، ومثل هذا الافتراض يسمح لنا بتفسير الكثير من الظواهر العصية على التفسير في ضوء النظرية السابقة، وبعد هذه الخطوة تحقق **كوبرنيكوس** من الافتراض الجديد رياضيّاً فتأكدت صحته.

وفي نصٍّ لافتٍ لكانط يتحدث فيه عن هذه الخطوة سجّل قائلاً:

ويشبه الوضع هنا ما انتهى إليه الأمر مع أفكار كوبرنيكوس الأولى الذي بعد أن وجد أن العلوم لم تكن تسير سيراً حسناً بالنسبة إلى تفسير التحركات السماوية حينما

اعتقد أن جمهرة الكواكب هي التي تدور حول المشاهد، فجرّب أن يرى إن لم يكن لينجح نجاحاً أكبر لو أنه يجعل المشاهد يدور ويَدَع الكواكب وشأنها[١].

وقد قادت نظرية كوبرنيكوس في مركزية الشمس بالنسبة إلى حركة الكواكب إلى حدوث ثورةٍ عمليةٍ في طرائق التفكير، كما أحدثت جدلاً واسعاً بشأنها منذ انبثاقها لأكثر من قرنٍ من الزمان، حتى جاء التقدم العلمي على يد كلٍّ من غاليلو (١٥٦٤ -١٦٤٢) وكبلر (١٥٧١ -١٦٣٠) ونيوتن ليمحو نظرية بطليموس نهائيّاً ويعزّز فرضية كوبرنيكوس، وقد جاء كلُّ ذلك مُعَزَّزاً بالاستدلال الرياضي.

لقد أراد كانط أن يجري المعادلة الكوبرنيكوسية في مجال الميتافيزيقا والمعرفة، ذلك أن الافتراض السائد ومنذ سالف الزمان وحتى عصر كانط وكما يقرر هو نفسه، والذي ينص على أن المعرفة البشرية يجب أن تتطابق مع الموضوعات الخارجية لم يحظ بالقبول بسبب أن جميع المحاولات التي بذلت في سبيل تأكيد معرفةٍ عن الخارج متطابقةٍ معه قد باءت بالإخفاق كما يرى كانط، وعلى أساس ذلك أراد كانط أن يتقمّص الدور الكوبرنيكوسي من خلال افتراض أو تجريب أن الموضوعات الخارجية هي التي يجب أن تتطابق مع معرفتنا عنها، بشكلٍ يمُكّننا من التوصل إلى معرفةٍ قبليةٍ غيرِ تجريبيةٍ بتلك الموضوعات وتحديدها قبل أن تُعطى لنا!

وبهذا الافتراض أراد كانط أن يطبّق طريقة كوبرنيكوس ويسير بسيرته التي أجراها الأخير في مجال الطبيعيات وحركة الكواكب، فيما أراد كانط أن يجريها في الميتافيزيقا والإبستمولوجيا، ومثل هذه الطريقة بإمكانها كما يعتقد كانط أن تضع أقدامنا على الطريق الصحيح للعلم، إذ تؤدي بنا إلى تفسير إمكان قيام المعرفة القبلية، وتساعد على إقامة البراهين على القوانين التي تسير في هديها الطبيعة بوصفها -أي الطبيعة-مجموع موضوعات التجربة. سجَّل كانط قائلاً:

---

١. *نقد العقل المحض*، إيمانويل كنط: ٣٧، ترجمة: غانم هنا، مراجعة: فتحي المسكيني، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت ٢٠١٣.

يمكننا أن نقوم في الميتافيزيقا في ما يخص عيان الموضوعات بمحاولةٍ بطريقةٍ مشابهةٍ، فإذا تحتّم على العيان أن يتبع طبيعة الموضوعات، عندئذ لست أرى كيف يمكن أن يُعرف عنها شيءٌ ما قبليّاً، بالمقابل إذا تبع الموضوع بوصفه موضوعاً للحواس طبيعة قدرتنا على العيان، فعندئذ يكون باستطاعتي أن أتصور هذه الإمكانية بكلِّ سهولةٍ، ولكن لمّا لم يكن بإمكاني التوقف عند هذه العيانات، بل عليَّ إذا أريد لها أن تكون معارف أن أربطها بوصفها تمثّلاتٍ في علاقةٍ بأيِّ شيءٍ يكون موضوعاً لها، وأُعيّن هذا الموضوع من طريق تلك التمثّلات أو العيان، فإنني أستطيع عندئذ إمّا أن أُقر بأن المفاهيم، التي أقوم بوساطتها بهذا التعيين، تتبع هي أيضاً الموضوع، وفي هذه الحالة سأجد نفسي من جديدٍ في المأزق عينه، بالنظر إلى الطريقة التي يمكنني أن أعرف عنها أيَّ شيء قبليّاً؛ أو أنْ أُقِرَّ بأن الموضوعات أو -الأمر سواء- أن التجربة التي لا تُعرف هذه الموضوعات بوصفها معطاةً إلّا فيها، هي التي تتبع هذه المفاهيم، عندئذ سيتبين لي على الفور مخرجٌ أكثرُ سهولةً، لأن التجربة هي نفسها نوعٌ من المعرفة يتطلب الفهم، الذي عليَّ أن أفترض قاعدته فيَّ حتى قبل أن تعطى لي الموضوعات، وبالتالي قبليّاً: قاعدة يعبّر عنها قبليّاً بمفاهيم لا معها. أما في ما يتعلق بالموضوعات من حيث يمكن للعقل فقط أن يفكّر فيها، وذلك بطريقةٍ ضروريةٍ، ولكن من دون أن تكون معطاةً في التجربة بأيِّ شكلٍ من الأشكال (على الأقل مثلما يفكر العقل فيها)، فإن محاولات التفكير فيها (إذ لا بدَّ مع ذلك أن يكون بالإمكان التفكير فيها) ستشكل في ما بعد محكّاً رائعاً لما نقبل به على أنه الطريقة المتغيّرة في نوعية التفكير، ألا وهي أننا لا نعرف قبليّاً عن الأشياء إلا ما نضعه فيها نحن بأنفسنا[١].

ولكن كيف يمكننا ذلك؟ وما طبيعة وملامح المقاربة الكانطية؟ هذا ما سنتعرف إليه من خلال الحديث القادم.

---

١. *نقد العقل المحض*: ٣٧ -٣٨.

قيمة المعرفة ونقد العقل

ينبني المنطقُ الكانطي على رفض **الطريقة الديكارتية** القاضية بالانطلاق من الشك كنقطةٍ أوليّةٍ في النقد المعرفي، ذلك أن ديكارت (١٥٩٦ -١٦٥٠) كان قد قرَّر قبلاً لأجل بناءٍ معرفيٍّ جديدٍ وصحيحٍ ضرورةَ تخليص العقل من كل المعارف التي احتضنها بين جنبيه في مرحلةٍ سابقةٍ على النقد، لغاية العمل على امتحانها وإعادة النظر فيها، ورأى ديكارت أن مثل ذلك يتحقق من خلال الابتداء بالشك المطلق في كلّ حقائق الوجود إلا حقيقة (الأنا) المفكّرة. أما كانط فرأى أن لا معنى للابتداء بالشك المطلق كأساسٍ في إقامة كيان المعرفة البشرية.

على أساس ذلك يمكننا اعتبار فلسفة كانط وكثير من فلاسفة ألمانيا ردَّ فعلٍ فكريٍّ عميقٍ ضد الأفكار التشكيكية ونزعات أمثال هيوم (١٧١١ -١٧٧٦) اللاأدرية، وقد حاول كانط تنمية نوعٍ جديدٍ من الفلسفة يتوخّى فيها صيانة المعرفة والفضيلة معاً من المذاهب المخرّبة في أخريات القرن الثامن عشر[١].

رأى كانط أن التجربة هي نقطة البدء في كل ما لدينا من معارف، وذلك لأن الذي يقوم بعمليةِ تنبيهٍ للمَلَكة العارفة الكامنة في نفوس البشر إنما هو الموضوعات الخارجية التي تؤثّر في حواس الإنسان، فتبعث في قواه العاقلة النشاط، ومن المستحسن إثبات نصّه في هذا المجال إذ قرّر قائلاً:

> **تبدأ كلُّ معرفتنا مع التجربة، ولا ريب في ذلك البتّة، لأن قدرتنا المعرفية لن تستيقظ إلى العمل إن لم يتم ذلك من خلال موضوعاتٍ تصدم حواسَّنا، فتسبّب من جهةٍ حدوث التصورات تلقائيّاً، وتحرك من جهةٍ أخرى نشاط الفهم عندنا إلى مقارنتها وربطها أو فصلها، وبالتالي إلى تحويل خام الانطباعات الحسية إلى معرفةٍ**

---

١. تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند راسل ٣: ٢٧١، ترجمة: د. محمد فتحي الشنيطي، الهيئة العامّة المصريّة للكتاب، ٢٠١١.

بالموضوعات تسمى تجربةَ، إذاً لا تتقدّم أيُّ معرفةٍ عندنا زمنيّاً على التجربة، بل معها تبدأ جميعاً[١].

ولكن هذا لا يعني عند كانط أنّ كل معارف الإنسان مستخلصةٌ بالضرورة من التجربة، بل توجد عند الإنسان معارفُ سابقةٌ على التجربة وغيرُ مرتبطةٍ بالحسّ، تتمثّل في المعرفة الخالصة الأوّليّة والتي لم يحصل عليها الإنسان من أيِّ تجربةٍ، فهي معارفُ ضروريةٌ أوليةٌ ليس فيها مجالٌ للظن والاحتمال، كما أنها فوق التحديد والتخصيص والاستثناء، فهي قضايَا كليةٌ، وهذه المعرفة متمثلةٌ بصفةٍ خاصّةٍ وفق اعتقاد كانط في الرياضيات.

ولا يرى كانط في ذات الوقت في هذه القضايا الأوّليّة ما يؤدي إلى العلم أو المعرفة على الإطلاق، وإنّما الأوّليّ لا يُقدِّم لنا معرفةً إلاّ من حيث تجيء المعطيات الحسية، فتكون بمنزلة مادةٍ يركّب منها التجربة، ويقدم لنا عن طريقها ما نسميه بالعلم. ومن ثمّ فإنها تعدّ شروطاً للمعرفة الحقيقية.

بذلك نكون قد أعطينا ملخّصاً للموقف الكانطي من المعرفة وقيمتها، وهو ما سوف نتبيّنه من خلال كتابه (*نقد العقل المحض*)، باعتماد ترجمتيه الحديثتين الموضوعتين من قبل الدكتور موسى وهبة وغانم هنا، على أن ننبّه على أمرٍ:

إنَّ عامّة الباحثين والدارسين لنظرية كانط في المعرفة البشرية قد جَرَوْا على الإطلالة على تقسيم كانط للأحكام العقلية إلى تحليلية وتركيبية، والتركيبية إلى قبلية وبعدية، ثم الخوض في وجهة نظر كانط من خلال مفاصلَ ثلاثةٍ: الميتافيزيقا والرياضيات والطبيعيات بشكلٍ منفصلٍ[٢]، لكننا نطوي صفحاً عن هذه الطريقة ونعمد إلى عرض نظرية كانط في المعرفة بصورةٍ عامةٍ من دون مسايرة التقسيم المعهود، ثم نستخلص نتائج كانط في هذه الأبواب المعرفية الثلاثة.

---

١. *نقد العقل المحض*: ٤٥، ترجمة: د. موسى وهبة؛ *نقد العقل المحض*، ترجمة غانم هنا: ٥٧.

٢. انظر في ذلك: قصة الفلسفة الحديثة، زكي نجيب محمود: ٢٧١ -٢٧٢؛ كانط أو الفلسفة النقدية، زكريا إبراهيم: ٤٦، ٥٩، ٨٣؛ فلسفتنا، محمد باقر الصدر: ١٦٢ -١٦٤؛ أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تعليق مطهري ١: ٢٣٨.

نقد العقل المحض

اعتبر كانط السؤال عن طبيعة المعرفة البشرية وقمتها وحدودها وعلاقتها بالوجود، أمراً ضروريّاً لكل من يريد استخدام العقل في اكتساب أيِّ معرفةٍ من المعارف، فإنه قبل الوثوق بأداة المعرفة والاعتماد عليها، لا بد لنا من امتحانها، ومن هنا كانت الفلسفة النقدية عند كانط تُعبرِّ في جوهرها عن طبيعة المعرفة البشرية، وهذا هو ما حاول فعله في كتابه (*نقد العقل المحض*).

وقد هدف كانط في هذا الكتاب إلى أن يبرهن على أنه على الرغم من أن لا شيء من معرفتنا يمكن أن يتعالى على التجربة، فإنها مع هذا أوّليّةٌ في جزءٍ منها، وليست مستدلَّةً استدلالاً استقرائيّاً من التجربة. ومعنى نقد العقل: هو الفحص عن قدرة العقل بوجهٍ عامٍّ، في ما يتعلق بكل المعارف التي يطمح إلى تحصيلها مستقلاًّ عن كلِّ تجربةٍ، والعقل المحض هو العقل وهو يفكر غيرَ مستعينٍ بالتجربة، فنقد العقل هو الفحص عن نظام الأسس القبلية ومقتضيات العلم السابقة، التي بفضلها تتم المعرفة العلمية. لقد كان *نقد العقل المحض*، بحثاً في الميتافيزيقا، لأنه بحثٌ في نظرية المعرفة، وفيه يحاول بيان فساد كلا التيارين: النزعة العقلية والنزعة التجريبية[١].

رأى كانط أن الرأي الذي يقول أنّ المعرفة يجب أن تتطابق مع الواقع (موضوعها) يستلزم استمداد كلِّ معرفةٍ لدى الإنسان من تجربة الأشياء، أيْ لكان يجب أن تكون كل المعرفة لاحقةً على التجربة (بعديةً)، ولو كان الأمر بهذه الشاكلة فكيف نفسّر إذاً المعرفة القبلية السابقة على التجربة والتي نجدها في الرياضيات كما تقدم؟ بل لِمَ لا نقلب الوضع وذلك بأن نقول أن الموضوعات هي التي يجب أن تتطابق مع طبيعة عقولنا؟ فإننا لو فعلنا ذلك أيْ لو قلنا أن إدراك الموضوعات يجب أن يتم وفقاً لعقولنا، لأمكننا أن نفسر المبادئ العامة لمعرفتنا العلمية بِالكون، فإن هذه المبادئ ليست غير الشكول الذاتية لعقولنا، كما

---

١. *نقد العقل المحض*: ٢٠ -٢١، ترجمة غانم هنا.

تحدد التجربة مقدَّماً، وبوصفها شكولاً ذاتيةً فإن من الممكن أن نعرفها بصرف النظر عن مضمون التجربة.

ويضيف كانط أنّ الموضوعات كما تعرفها التجربة هي فقط كما تظهر لنا، إنها ظواهرُ تتجلى لعقولنا، لكن لا يُقصد من ذلك أنّها مجردُ أوهامٍ، ولكن يقصد أنها المظاهر التي تتجلى لنا عليها الأشياء، فهناك إذاً وراء الظاهرة أي الشيء كما يتجلى لنا، يوجد الشيءُ في ذاته الذي ليست الظاهرة غيرَ كيفيةِ تجليه في عقولنا، وإلا لانتهينا إلى هذه القضية المشوشة وهي أن ثمّ تجليّاً دون أن يكون لشيءٍ يتجلّى، وإننا لا نعرف الأشياء في ذاتها ولكن فقط كما تظهر لنا:

إن ما أردنا قوله إذاً هو أنّ كلَّ عيانٍ لدينا ليس سوى تمثّل الظاهرة؛ أنّ الأشياء التي نعاينها ليست في ذاتها كما نعاينها، أن علاقاتها أيضاً ليست مكوَّنةً في ذاتها كما تظهر لنا، وأننا إذا ما أزلنا بالفكر ذاتيتنا أو حتى فقط البُنية الذاتية للحواس بعامةٍ فإنّ كلَّ تكوينة الأشياء وكل علاقاتها في المكان والزمان سوف تزول، لا بل إن الزمان والمكان نفسهيما سوف يزولان، ولا يمكنهما بوصفهما ظاهرتينْ أن يوجدا في ذاتهما، بل فينا فقط. أما ما قد يعدّ الشأن للموضوعات في ذاتها وبمعزل عن قابلية حسّاسيتنا للتأثّر، فيبقى مجهولاً تماماً من قبلنا، إننا لا نعرف سوى كيفية إدراكنا الحسي بها التي تخصّنا والتي يمكن ألّا تكون بالضرورة لدى كلِّ كائنٍ، مع أنها يجب أن تكون لدى كلِّ إنسانٍ، وهي دون سواها ما يجب علينا أن ننظر فيه، المكان والزمان هما الصورتان المحضتان لها والإحساس بعامةٍ هو مادتها، ولا يمكننا معرفتهما [أي المكان والزمان] إلا قبليّاً، أيْ قبل أيِّ إدراكٍ حسِّيٍّ واقعيٍّ، ولهذا السبب يسمّيان عيانينْ محضينْ؛ وبالمقابل الإحساس هو في معرفتنا ما يجعلها تسمى معرفة بعديةً، أي عياناً تجريبيّاً. هاتان الصورتان مرتبطتان بحساسيتنا ارتباطاً ضروريّاً بشكلٍ مطلقٍ، أيّاً كان النوع الذي يمكن أن تكون عليه إحساساتنا، وهذه يمكن أن تكون مختلفةً جدّاً. وحتى لو كان بإمكاننا أن نصل بعياننا إلى أقصى درجةٍ من الوضوح لكننا لن نقترب لهذا السبب أكثر من طبيعة الموضوعات في ذاتها، ذلك أننا لن نعرف في كافة الأحوال معرفةً تامةً سوى كيفية عياننا، أي حسّاسيتنا، ولن نعرف هذه إلّا خاضعةً دائماً لشرطَيِ المكان والزمان

المرتبطين أصلاً بالذات، أما ما يمكن أن تكون الموضوعات في ذاتها فمهما يكن الأمر فلن نعرف ذلك أبداً بالمعرفة البالغة أكبرَ وضوحٍ حول ظاهرتها هي نفسها [أي الموضوعات] وهي الوحيدة المعطاة لنا[١].

لقد خلص كانط إلى أنّنا لا نستطيع بالحواس أن نعرف الأشياء كما هي في ذاتها، ولكن ليس في هذا إنكارٌ للواقع الذي هو موضوع التجربة، فالواقع الخارجي موجودٌ، ولكننا لا نعرف عنه غير الظواهر التي تتبدى منها وتظهر لنا وفق شكل عقلنا، وبالتالي فقد ماز الظاهرة من المظهر، فأراد كانط من تحليله المعرفة أن يحوّل كلَّ معرفةٍ إلى ظاهرةٍ لا إلى مظهرٍ. قرّر قائلاً:

ومن هنا يكون اعتبار أنّ كلُّ حساسيتنا ليست سوى التمثّل المبهم للأشياء الذي لا يحتوي إلا ما يخصها في ذاتها فقط، ولكن يتستر بركامٍ من خصائصَ وتمثّلاتٍ جزئيةٍ نحن لا نميّزها بعضها من بعض بوعي تامّ، تزويراً لمفهوم الحساسية ولمفهوم الظاهرة يجعل كل النظرية حولها من دون منفعةٍ وفارغةً. إن الفرق بين تمثُّلٍ مبهمٍ وتمثُّلٍ واضحٍ هو مجردُ فرقٍ منطقيٍّ لا يُعنى بالمضمون. وممّا لا شك فيه هو أنّ مفهوم الحق الذي يستعمله الحس السليم إنما يحتوي على ما يمكن أن يستخرجه منه التأمل الأكثر حذقاً، في ما عدا أننا في الاستعمال العام والعملي لسنا على وعيٍ بمختلف التمثّلات الموضوعية في هذه الفكرة، ولذلك لا يمكننا أن نقول أنّ المفهوم بعامةٍ هو حسيٌّ ويحتوي مجردَ ظاهرةٍ، لأنّ الحق لا يمكن أبداً أن يظهر [كظاهرةٍ]، بل إنّ مفهومه يقع في الفهم ويمثّل بنيةً (البنية الأخلاقية) للأفعال التي تنتمي إليها في ذاتها. بالمقابل لا يحتوي تمثّل جسمٍ في العيان شيئاً على الإطلاق يمكن أن ينتمي إلى موضوعٍ في ذاته، بل يحتوي فقط ظاهرة شيءٍ وكيفية تأثّرنا بها، وهذه القابلية التي لقدرتنا على المعرفة تسمّى حسّاسيةً، وتبقى على الرغم من أننا قد نصل إلى سبر تلك (الظاهرة) حتى عمقها، تبقى مع ذلك منفصلةً بهوّةٍ بعيدةٍ بُعد السماء عن معرفة الموضوع في ذاته[٢].

---

١. *نقد العقل المحض*: ١١١ -١١٢، ترجمة: غانم هنا.

٢. *نقد العقل المحض*: ١١٢ -١١٣. وكذلك انظر الصفحة: ٣٩، ١١٧.

وهكذا خلص كانط إلى تمييزه في المعرفة عنصرين: أحدهما يأتي من الأشياء وهو مادة المعرفة، والآخر يأتي من العقل وهو سابقٌ على التجربة ويمثل صورة المعرفة، أما النزعة التجريبية التي تنكر كلَّ شكلٍ صوريٍّ وترى في العقل أنه قابلٌ محضٌ، فيزدريها كانط ويرى أن العقل هو الذي يفرض قوانينه على الأشياء،

أصبح لدينا الآن نوعان من المفاهيم يختلفان تماماً الواحد عن الآخر، لكنهما مع ذلك يتفقان في ما بينهما في أنّهما على صلةٍ بالموضوعات قبليّاً بشكلٍ كاملٍ، أي هما مفهوم المكان والزمان بوصفهما صورتيِ الحسّاسية، والمقولات بوصفها مفاهيمَ الفهم. وما محاولةُ استنباطٍ تجريبيٍّ لها سوى جهدٍ غيرِ مجدٍ تماماً، لأنّ ما يشكّل بالضّبط العلامة الفارقة لطبيعتها يقوم في أنّها على صلةٍ بموضوعاتها من دون أن تستعير شيئاً من التجربة لكي تتمثّلها، وبالتالي إذا كان لا بد من استنباط هذه المفاهيم فإنه يجب أن يكون دائماً ترانسندنتاليّاً[١].

أما قوانين العقل فهي عبارةٌ عن:

١ الشكول القبلية للحساسية، وهي الزمان والمكان[٢].

٢ المقولات الاثنتا عشرة للذهن، والتي تترتب تحت المقولات الأربع: الكم، والكيف، والإضافة، والجهة[٣].

وتبعاً لذلك فإن المعرفة لا محالة ستكون نسبيةً، إذ لا يستطيع الإنسان أن يعرف الأشياء في ذاتها، وإنما يعرف فقط الظواهر أي الأشياء كما تظهر لعقلنا من خلال هذه الشكول وعلاقاتها.

ثم إن هذه القوانين الكانطية (الصور والمقولات) لما كانَت قبليّةً، فإنها لا محالة تكون كليةً، وحينئذ ستكون شروطاً لكل معرفةٍ ممكنةٍ[٤].

---

١. *نقد العقل المحض*: ١٦٤ -١٦٥، ترجمة غانم هنا. والترانسندنتالي: الاستنباط القبلي للمفاهيم المرتبطة بموضوع ما والذي يسبق التجربة.

٢. *نقد العقل المحض*: ٩١ الفصل الأول في المكان، والفصل الثاني في الزمان: ١٠١.

٣. *نقد العقل المحض*: ١٤٥ فما بعدها، الفصل الثاني، من الخيط الهادي إلى اكتشاف كل مفاهيم الفهم المحضة.

٤. *نقد العقل المحض*: ٥٩ -٦٠.

وعندما نقول أن موضوعات العلوم صادقةٌ فلا يعني ذلك تطابق الشيء في ذاته كما قال الجزميون من الأرسطيين وغيرهم في مقياسهم المتداول منذ القدم، إذ الشيء في ذاته لا يمكن بلوغه، وإنما يعني أن العلم يتفق مع تلك القوانين الكلية للذهن البشري، والحقيقة عندما تكون محدودةً فإن ذلك لا يرجع إلى مادتها ومضمونها، وإنما يرجع إلى شكلها وصورتها، أي طابع الكلية الذي يميزها. لنستمع لكانط وهو يقرر بهذا الصدد:

إن السؤال القديم والشهير الذي كان يعتقد أنه بالإمكان إحراج المناطقة به وكان يحاول الوصول بهم إما إلى حتمية الوقوع في دائرةٍ مفرغةٍ بائسةٍ، أو أن يكون لزاماً عليهم الاعتراف بجهلهم، وبالتالي أباطيل فنِّهم بكامله، [هذا السؤال] هو: ما الحقيقة؟ فالتعريف الاسمي للحقيقة وهو أنها حقّاً: مطابقة المعرفة لموضوعها، يعتبر هنا حقّاً رخيصاً ومفترضاً، أما المطلوب معرفته فهو: ما المعيار العام والأكيد لأيِّ معرفةٍ كانت... إذا كان قوام الحقيقة تطابق معرفةٍ مع موضوعها، فلا بد حينئذٍ من أن يتم بالفعل نفسه تمييز هذا الموضع من غيره، لأن المعرفة تكون خاطئةً إذا لم تتطابق مع الموضوع الذي هي على علاقةٍ به، وحتى لو احتوت شيئاً قد يكون صحيحاً بالنسبة إلى موضوعاتٍ أخرى. والحال أنّ معياراً عامّاً للحقيقة لن يكون ذاك الذي يصدق تطبيقه على كل المعارف دون تمييزٍ بين موضوعاتها. ولكن من الواضح أنه بما أننا نصرف النظر في حال هذا المعيار عن كلِّ محتوى المعرفة (عن علاقتها بموضوعها)، وبما أن الحقيقة هي على علاقة بهذا المحتوى بالذات، فإنه من المحال وغير المعقول أن يطلب معيارٌ لحقيقة محتوى المعرفة هذا، وإنه بالتالي من المحال أن يكون بالإمكان إعطاء علامةٍ مميّزةٍ للحقيقة تكون كافيةً ومع ذلك عامةً في ذات الحين، ولمّا كنا قد أسمينا أعلاه محتوى معرفة مادتها يجب علينا القول: لا يمكن أن يطلب من حقيقة المعرفة من حيث مادتُها أيُّ علامةٍ مميَّزةٍ عامةٍ لأنّ هذا يناقض نفسه بنفسه. أما في ما [كذا] يخص المعرفة من حيث مجردُ صورتها (مع تنحية كلِّ محتوًى جانباً) فمن الواضح أيضاً أن منطقاً من حيث يعرض القواعد العامة والضرورية للفهم، يكون واجباً عليه أن يقدّم في مثل هذه القواعد معايير الحقيقة، ذاك أن ما يناقض هذه القواعد يكون خطأً، لأن الفهم يدخل هنا في تناقضٍ مع قواعده العامة للتفكير وبالتالي يناقض نفسه. غير أن هذه المعايير لا تتعلق إلا بصورة الحقيقة، أي بالتفكير بعامة، وهي بهذا القدر

صحيحةٌ كل الصحة لكنها غيرُ كافيةٍ، لأن أيّ معرفة حتى وإن أرادت أن تكون على تطابقٍ تامٍّ مع الصورة المنطقية، ألّا تناقضَ نفسها، تستطيع مع ذلك دائماً أن تناقض الموضوع، إذاً فالمعيار المنطقي للحقيقة وحده، أي تطابق معرفة مع قوانين الفهم والعقل العامة والصورية، هو من دون شكٍّ الشرط الذي لا بد منه، بالتالي الشرط السلبي لكلِّ حقيقةٍ؛ لكن المنطق لا يمكنه أن يذهب إلى أبعد من ذلك، وليس بإمكان المنطق أن يكتشف الخطأ الذي لا يتعلق بالصورة، بل بالمحتوى، بأي محكٍّ كان[١].

من هذا يتحصّل لنا أن الأشياء في ذاتها لما كانت غير قابلة للإدراك والمعرفة، فإن الميتافيزيقا الكلاسيكية ستكون وهماً لا طائل من ورائه، وذلك لأنها تجنح إلى إدراك ذات الأشياء وماهياتها بحسب الواقع، أما العلم المقابل لهذه الأوهام الميتافيزيقية والذي يتعرف إلى الظواهر فقط، فقد أفلح كلَّ الفلاح لأنه جاء ومقتضى الواقع الذي يقول إنه لا يمكن بلوغ الشيء في ذاته وإدراكه، فلا بد من الاقتصار على الظواهر، وإذا كنا لا نستطيع معاينة ذات الشيء وذاتياته، فالحري بنا أن نبقى في دائرة ما نعاينه وهو الحواس، وعدم إتعاب أنفسنا بالبحث عن الأوهام، لأنه من المستحيل تجاوز ميدان المعطى التجريبي.

وهكذا تتضح الثورة التي أراد كانط القيام بها في المعرفة البشرية، إذ جعل الأشياء تدور حول الفكر وتتبلور طبقاً لإطاراته الخاصة، بدلاً عما كان يعتقده الناس من أن الفكر يدور حول الأشياء ويتكيّف تبعاً لها،

في تلك المحاولة لتغيير طريقة الميتافيزيقا المتبعة حتى الآن، وبها نُحدث فيها ثورةً شاملةً على مثال علماء الهندسة وعلماء الطبيعة، تكمن إذاً مهمة هذا النقد للعقل المحض التأمّليّ، إنّها مَقالةٌ في المنهج وليست منظومةً للعلم نفسه، ولكنها مع ذلك ترسم في الوقت نفسه إطاره الكلّي، سواء بالنظر إلى حدوده، أو بالنظر إلى بنائه الداخلي أيضاً[٢].

---

١. *نقد العقل المحض*: ١٣٠ -١٣٢، ترجمة: غانم هنا.

٢. *نقد العقل المحض*: ٤١، ترجمة: غانم هنا.

وفي هذا الضوء وضع كانط حدّاً فاصلاً بين (الشيء في ذاته) و(الشيء لذاتنا)، فالشيء في ذاته هو الواقع الخارجي من دون أيِّ إضافةٍ من ذاتنا إليه، وهذا الواقع المجرد عن الإضافة الذاتية لا يقبل المعرفة لأنّ المعرفة ذاتيةٌ وعقليةٌ في صورتها، والشيء لذاتنا هو المزيج المُركَّب من الموضوع التجريبي، والصورة الفطرية القبلية التي تتّحد معه في الذهن، ولهذا تكون النسبية مفروضةً على كلِّ حقيقةٍ تمثل في إدراكاتها للأشياء الخارجية، بمعنى أن إدراكنا يدلّنا على حقيقة الشيء لذاتنا لا على حقيقة الشيء في ذاته.

من نتائج التحوّل المعرفي

على أساس التحليل المتقدّم لنظرية عمانويل كانط في المعرفة يمكننا الخروج بنتائجَ:

١- إن الميتافيزيقا لا تقع أساساً موضوعاً للعلم، وكل ما أثير فيها ليس من العلم، بل هو ألفاظٌ وأخيلةٌ، فقيمة المعرفة الفلسفية الميتافيزيقية كانت تساوي صفراً، وبالتالي فكلُّ محاولةٍ لإقامة معرفةٍ ميتافيزيقيةٍ على أساسٍ فلسفيٍّ هي محاولةٌ مخفِقةٌ ليست لها قيمةٌ، وذلك لأنه لا يصح في القضايا الميتافيزيقية شيءٌ من الأحكام التركيبية الأولية والأحكام التركيبية الثانوية[١].

٢- ذهب كانط إلى أنّ الرياضيات يقينيةٌ، والسّر في ذلك أنّ موضوعات الرياضيات من صنع الذهن البشري، فالذهن على سبيل المثال يفترض أموراً كالمثلث والمربع

١. رأى كانط أن الأحكام العقلية تنقسم إلى قسمين: أحكامٍ تحليليةٍ وأحكامٍ تركيبيةٍ. والحكم التحليلي: هو الذي يستعمله العقل لأجل التوضيح فحسب، كقولنا: الجسم ممتدٌّ، والمثلث ذو إضلاعٍ ثلاثةٍ، فإنّ مرد الحكم هنا إلى تحليل مفهوم الجسم والمثلث، واستخراج العناصر المتضمنة فيه، كالامتداد المتضمن في مفهوم الجسم، والأضلاع الثلاثة المتضمنة في مفهوم المثلث، وردها إلى الموضوع. وهذه الأحكام لا تزودنا بمعرفةٍ جديدةٍ وإنما تتلخص وظيفتها في التوضيح والتفسير. أما الحكم التركيبي: فهو الذي يزيد محموله شيئاً جديداً على الموضوع، كما في قولنا: الجسم ثقيلٌ، والحرارة تتمدد بالفلزات، و (٢+ ٢= ٤)، فإن الصفة التي نسبغها على الموضوع في هذه القضايا ليست مستخرجةً منه بالتحليل، وإنما تضاف فتنشأ بسبب ذلك معرفةٌ جديدةٌ لم تكن قبل ذلك. ثم إنّ الحكم التركيبي تارة يكون حكماً قبليّاً، وهو الثابت في العقل قبل التجربة، وأخرى حكماً ثانويّاً، وهو الذي يأتي العقل بعد التجربة، ومثال الأولى هي الأحكام الرياضية، والثانية نظير: كل جسمٍ له وزنٌ. ***نقد العقل المحض***: ٦٥.

والدائرة، ثم يحدد لها خاصـيات، وحيث إنّ هذه الموضـوعات صـناعةٌ عقليةٌ بحتةٌ، فمن المحتم أنْ يصدق كلُّ حكمٍ بشأنها صدقاً يقينيّاً[1].

٣- وبشـأن الطبيعياتِ، الميدانِ الذي تمارس فيه التجربة، فهنا يبدأ كانط باسـتبعاد المادة عن هذا النطاق، لأن الذهن لا يدرك من الطبيعة إلاّ ظواهرها. فهو يتفق مع جورج باركلي (١٦٨٥ - ١٧٥٣) على أن المادة ليست موضوعاً للإدراك والتجربة، وإن كان لا يرى ذلك دليلاً على عدم وجود المادة ومسوغاً لنفيها فلسفيّاً كما زعم باركلي[2]:

أخيراً، في ما [كذا] يتعلق بالمصادرة الثالثة، فمن الواضح أنه يعود إلى الضرورة المادية في الوجود لا إلى تلك الضرورة الشكلية والمنطقية فحسب في ربط المفاهيم، والحال أنه بما أن وجود موضوعات الحواس لا يمكن أبداً أن يُعرف قبليّاً إنما يمكن مع ذلك أن يكون معروفاً نوعاً ما قبليّاً، أيْ بالنسبة إلى موجودٍ ما آخرَ معطًى من قبلُ، وبما أنه حتى في هذه الحالة لا يمكن الوصول إلاّ إلى الوجود الذي يجب أن يكون متضمناً في مكانٍ ما في ترابط التجربة التي يشكّل الإدراك الحسي جزءاً منها، ينتج من ذلك أن ضرورة الوجود لن تكون على الاطلاق قابلةً لأن تُعرف بمفاهيمَ، بل دائماً فقط بربطها مع ما يُدرك حسيّاً وفق قوانينَ عامةٍ للتجربة، والحال أنه ليس ثمة من وجودٍ على الاطلاق يمكن أن يعرف على أنه ضروريٌّ بشرط ظاهراتٍ معطاةٍ أخرى، ما لم يكن وجود التأثيرات الناتجة من أسبابٍ معطاةٍ وفق قانون السببية، إذاً ليس وجود الأشياء (الجواهر) بل حالاتها هو وحده الذي نستطيع أن نعرف الضرورة منه، وذلك انطلاقاً من حالاتٍ أخرَى معطاةٍ في الإدراك الحسي وفق القوانين التجريبية للسببية، من هنا ينتج أن معيار الضرورة يقع حصراً في قانون التجربة الممكنة، وهو أنّ كلَّ ما يحدث إنما هو معيَّنٌ بِعلَّته في الظاهرة قبليّاً، ومن هنا نحن لا نعرف إلا ضرورة المعلولات الحادثة في الطبيعة والتي تكون عللُها معطاةً لنا، وأن معيار الضرورة في الوجود لا يمتد إلى أبعد من حقل التجربة الممكنة، من دون أن يصلح -حتى داخل

---

١. *نقد العقل المحض*: ٦٩.

٢. *نقد العقل المحض*: ٣١٧ فما بعدها.

هذا الحقل- لوجود الأشياء بوصفها جواهرَ، لأن هذه لا يمكن أبداً أن يُنظر إليها على أنها معلولاتٌ تجريبيةٌ أو على أنها شيءٌ ما يحدث وينشأ[١].

٤- وإذا أُسقطت المادة من الحساب فلا يبقى للعلوم الطبيعية إلا الظواهر التي تدخل في حدود التجربة، فالظواهر هي موضـــوع العلوم ولذلك كانت الأحكام فيها تركيبيةً ثانويةً، لأنها: ترتكز على درس الظواهر الموضـــوعية للطبيعة، وهذه الظواهر إنما تدرك بالتجربة. وإذا أردنا أن نحلل هذه الأحكام التركيبية الثانوية من قبل العقل، وجدناها مركبة في الحقيقة من عنصرـــين: أحدهما تجريبيٌّ، والآخر عقليٌّ. أما الجانب التجريبي من تلك الأحكام العقلية فهو الإحساسات المستوردة بالتجربة من الخارج، بعد صب الحس الصوري لها في قالَبَيِ الزمان والمكان.

وأما الجانب العقلي فهو الرابطة الفطرية التي يسبغها العقل على المدركات الحسية، ليتكون من ذلك علمٌ ومعرفةٌ عقليةٌ. فالمعرفة، إذاً هي مزيجٌ من الذاتية والموضوعية، فهي ذاتيّةٌ في صورتها وموضوعيّةٌ في مادتها، لأنها نتيجة الاتحاد بين المادة التجريبية المستوردة من الخارج، وإحدى الصور العقلية الجاهزة فطريّاً في العقل. فالعقل في ذلك يشبه شخصاً يريد أن يضع كميةً من الماء في إناءٍ ضيّقٍ لا يستوعبها، فيعمد إلى الماء فيقلل من كمّيته ليمكن وضعه فيه بدلاً من توسيع الإناء ليستوعب الماءَ كُلَّه!

٥- وفق التصنيف المعرفي للبحث عن مصدر المعرفة في التصورات والتصديقات، فإن كانت على مســتوى مصــدر التصــورات، يحســب على المدرســة العقلية التي آمنت بوجود مجموعةٍ من المفاهيم والتصورات المغروسة في الواعية البشرية مسبقاً في أصـــل خلقته، والتي لم يحصـــل عليها، ولا يمكن ذلك، عبر الحواس، وإنما هي

---

١. *نقد العقل المحض*: ٣١٧-٣١٨، ترجمة: غانم هنا.

تصوراتٌ أوليّةٌ سابقةٌ على التجربة سبقاً مطلقاً. وأما على مستوى المعرفة التصديقية فالرجل تجريبيٌّ كما ينصّ على ذلك صراحةً[1].

استعارة الفرز الكانطي في فلسفة الدين

لا يسوغ لنا ونحن نتحدث عن الفرز الكانطي بين الشيء في ذاته والشيء كما يبدو لنا أن نغفل استعارةَ باحثي فلسفة الدين هذه المقولة وتوظيفها في مقاربة بعض الإشكاليات. ومن أبرز أولئك الباحثين القسُّ الإنجليكاني **جون هيك** (١٩٢٢ -٢٠١٢) في كتابه فلسفة الدين، والباحث الإيراني المعاصر **عبد الكريم سروش** في كتابيه ***صراطهاى مستقيم (الصراطات المستقيمة) وقبض وبسط تئوريك شريعت (القبض والبسط في الشريعة).***

من جملة الإشكالات التي وعاها جون هيك ومتابعوه -والتي وجدوا فيها التعارض مع فكرة التعددية الدينية المعرفيّة (الصراطات المستقيمة) - إشكالية عدم وجودِ جامعٍ مشتركٍ بين الأديان في الحقيقة الإلهية العُليا، ذلك أنّ لكلِّ دينٍ معنًى ومفهوماً وتسميةً مختلفةً عن الله تعالى، وهذا الاختلاف يهدد نقطة الارتكاز الجامعة بين الأديان، فكيف السبيل للقول أنّ الأديان المختلفة تعبّر عن استجاباتٍ متعددةٍ لحقيقةٍ إلهيةٍ واحدةٍ، بل إن ذلك الاختلاف يعطينا أنّ لكلِّ دينٍ حقيقةً يرتكز عليها لا توجد في الأديان الأخرى، وإنّما للأديان الأخرى حقائقُ تختص بها.

أمام هذه الإشكالية حاول **جون هيك وعبد الكريم سروش** وغيرهما تلمّس الحل من خلال الاستعانة بمقولةِ كانط سالفةِ الذكر والقائمة على الفرز والتمييز بين الشيء في ذاته والشيء كما يبدو لنا، أي ظهور الشيء للعارف، وذلك لأجل الفرز بين الحقيقة الإلهية المستقرة الثابتة المتعالية بغض النظر عن أيِّ تجربةٍ روحيةٍ ومعرفةٍ، وبين الحقيقة الإلهية القابلة للتجارب الروحية الواقعة ضمن مجال الإدراك والتوصيف البشري.

---

١. *نقد العقل المحض*: ٥٧.

لقد استعان **هيك** بهذا التمييز لدفع إشكالية التضاد بين مقولات الأديان وعدم وجود جامعٍ مشتركٍ في الحقيقة الإلهية، إذْ إنّ هذا التضاد وفق تمييز كانط يكون مرجعه إلى كيفية ظهور الحقائق لذوي الأديان، ذلك الظهور خاضعٌ لقوالبهم الذهنية ومتأثرٌ بالعوامل المتعددة وليس راجعاً إلى الحقيقة نفسها. قرّر هيك قائلاً:

الله بالنسبة لكانط كان افتراضاً لا اختباراً، لكننا نرى أن فكرة الحق في ذاتها ليست نابعةً من حياتنا الأخلاقية، بل من خبرتنا وحياتنا الدينيتين، فالآلهة المعروفة كبرهمن وسونياتا هي تجلياتٌ ظاهراتيةٌ للحق داخل عالم التجارب الدينية. كما أن الحق يختبر من قبل البشر بنحوٍ يماثل الطريقة التي اقترحها كانط في اختبار العالم، وذلك عن طريق تلقي المعطيات التي تردنا من الكائن الخارجي ثم تصنيف تلك المعطيات وتفسيرها وفق مقولات الأحكام الصورية المتموضعة في أجهزتنا الإدراكية ونظامها[١] .

ثم يقول:

التمييز بين الحق في ذاته[٢] الذي في عمقه اللامحدود ليس شخصاً ولا شيئاً، وهو وراء أيِّ اختبارٍ أو تجربةٍ أو استيعابٍ إنسانيٍّ ولكنه الحقيقة المتعالية التي ندركها ونختبرها بذهنياتٍ بشريةٍ مختلفةٍ وبطرقٍ تشخيصيةٍ[٣] وغيرِ تشخيصيةٍ[٤]... يمكننا تمييز الإلهي الواحد النومينون ذي الحياة الأزلية، من الإله الشخصي للأديان التوحيدية[٥] الله ووالد المسيح، وكالحقيقة الإلهية الأزلية والمجردة واللاشخصية في الأديان غير التوحيدية[٦] كبرهمن في الهندوسية والنرفانا في البوذية. وكل هذه الآلهة هي استجاباتٌ

---

١. *التعدديّة الدينيّة في فلسفة جون هيك، المرتكزات المعرفية واللاهوتية*، د. وجيه قانصو: ٩٤، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ٢٠٠٧. ولاحظ كذلك: *فلسفة الدين*، جون هيك: ١٧٧، *إطارٌ فلسفيٌّ للتعددية الدينية*، ترجمة: طارق عسيلي، دار المعارف الحكمية، الطبعة الأولى ٢٠١٠.

2. Real An Sich

3. Personae

4. Impersonae

5. Theistic

6. Non - Theistic

بشريةٌ للحقيقة الإلهية المتعالية، ويتم إدراكها بشريًّا بنحوٍ يتكامل وينسجم مع النظم والمعتقدات الدينيّة في كلِّ ثقافةٍ وبيئةٍ وحضارةٍ خاصَّةٍ[١].

من كل ذلك خلص **هيك** إلى أن التفسير الأفضل للتعددية الدينية الحاصلة في العالم هو القول: إن جميع الأديان تتمحور حول حقيقةٍ إلهيةٍ واحدةٍ هي الحق[٢] في ذاته المحتجب عن أيِّ إدراكٍ والمتجاوز لأيِّ وصفٍ أو تسميةٍ، وأن لكلٍّ من هذه الأديان تاريخَ استجابةٍ متميّزاً لله وإرثاً روحيّاً خاصّاً وتقليداً دينيّاً فريداً، يعبّر الإنسان من خلاله عن وعيه بحقيقة الله وإدراكِه كمالَه وتجربةَ الاتصال به.

وهكذا ارتكز على تمييز كانط، ومن ثمَّ فلا يمكن أن نصل إلى الحقائق التي لم تقع بأيدينا، وإنّما نعي ما ندركه وفق قوالبَ ذهنيةٍ سابقةٍ على كلِّ تجربةٍ، ولذا لا يمكن للإنسان بلوغ الحقيقة كما هي.

وهذه النتيجة لا تختص بالإنسان الاعتيادي، بل هي شرعةٌ سواءٌ حتى للأنبياء (ع) لأنهم يتأثرون خلال بيانهم لما يتلقّونه من شهود الوجود المطلق بمجموعةٍ من العوامل، من ثم سيكون فهم أحدهم وإدراكه الحقيقة مغايراً لفهم الآخر وإدراكه لها، ومن هنا تتعدّد الأديان وظهورات الإله الواحد ويبدو التضاد في معتقداتها، ونتيجة ذلك أنه لا يمكن إلباس أحدهم لباس الحق أو الباطل، لأن كل واحد منهم يقدّم ما يفهمه وفق تجربته الدينية،

فهناك فرقٌ بين الذات المقدسة كما هي في الأصل والذات المقدسة كما تظهر لنا، ومن ذلك ندرك أن ظهور الحق في مظاهَر مختلفةٍ وتجلّياتٍ متنوعةٍ هو السر في اختلاف الأديان، وهو الدليل على حقانيتها بأجمعها[٣].

وهكذا يكون:

أول شخص غرس بذور التعدديّة [الصراطات المستقيمة] في العالم هو الله تعالى الذي أرسل رسلاً وأنبياء مختلفين، وتجلّى لكلِّ واحدٍ منهم بمظهرٍ خاصٍّ، وبعث كلَّ

---

١. التعددية الدينية: ٩٤ -٩٥.

2. Real

٣. *الصراطات المستقيمة*، عبد الكريم سروش: ٣١، منشورات الجمل، بيروت-بغداد، الطبعة الأولى ٢٠٠٩ م.

واحدٍ منهم إلى مجتمعٍ خاصٍّ، ورسم تفسيراً للحقيقة المطلقة في ذهن كلِّ واحدٍ منهم يختلف عن الآخر، وبذلك تمّ تفعيل ظاهرة البلورالية. وعلى الرغم من أن الأنبياء كانوا في قمة التجربة والتفسير كانوا يعيشون في مراتبَ مختلفةٍ[١].

سوف يأتي منّا التعليق على الفرز الكانطي بين الشيء في ذاته والشيء كما يبدو لنا فلا نستعجل في ذلك، ولكن استفادة أصحاب فلسفة الدين لهذه المقولة يستحق التعليق هنا:

أولاً: يبدو من البيان السابق أن هيك وأضرابه يعتقدون أن الوحي الإلهي هو عبارةٌ عن علومٍ حصوليةٍ يتوفّر عليها الرسول بوساطة الارتباط بحواسّه الظاهرة والباطنة. وهذه العقيدة بعيدة عن حقيقة الوحي الإلهي، فهو ليس من قبيل العلوم الحصولية على تفصيل يحتاج لدراسةٍ مستقلّة.

ثانياً: لو سلّمنا بما ذكره كانط واستعاره هيك من التمييز بين الشيء في ذاته والشيء كما يبدو لنا، فإن ذلك لا ينفعنا في علاج التناقض أو التضاد في الحقيقة الإلهية بين الأديان، ذلك أن الفضاء النموذجي الذي جاءت فيه معالجة كانط هو البحث الفيزيقي التجريبي، أي العالم الفيزيائي الخاضع للتجربة الحسية، بينما يقيم كانط البحث الميتافيزيقي كوجود الله والحقيقة الإلهية على أساس القانون الأخلاقي ويتخذه كمصادرةٍ لفعالية فكرة الواجب الأخلاقي وتصويرها، وأما الفضاء الذي يريد هيك البحث فيه فهو التجربة الدينية التي هي معرفة الله واختباره، ومن ثمّ فإن سحب الموقف الكانطي في معالجة القضايا الفيزيقيّة إلى معالجة المسائل الميتافيزيقيّة غيرُ صحيحٍ من الناحية المنطقية والمعرفية لوضوح اختلاف موضوع كلا البحثين وفضائهما.

كان هيك مدركاً ذلك التباين وغيرَ غافلٍ عمّا يريد التأسيس له وما أراد كانط تأسيسه، ولذا حاول تجاوز هذه المعضلة بافتراض أن الله ليس ضرورةً عقليةً لفعالية القانون الأخلاقي كما رأى كانط، بل هو حقيقةٌ وجوديةٌ قابلةٌ للاختبار والإدراك، بمعنى أن هيك بهذا الافتراض حاول توسيع دائرة البحث التجريبي ودائرة التجربة من كونها خاصةً بالطبيعة (البحث الفيزيقي) لتشمل التجارب الروحية الإلهية (الميتافيزيقا).

---

١. الصراطات المستقيمة: ٢٧.

ولكن هذه المحاولة لا تصمد أمام النقد المنطقي والمعرفي، لأن موضوع التجربة هو الحقائق الوجوديّة التي يمكن اختبارها حسيّاً، ومجرد اعتبار سعة موضوع التجربة ليشمل التجارب الروحية لا يغير من واقع موضوع التجربة شيئاً، إننا نريد التأكّد من مطابقة علومنا لموضوعاتها الخارجية المحسوسة فجاء كانط بذلك التمييز. على أن السؤال الأساس عن النتيجة التي تصل إليها المعرفة الوجودية التي تخضع للاعتبار الذوقي؟!

ملاحظات ختامية

نريد في هذه الفقرة الختامية أن نسجّل بعض الملاحظات العامة حول الأفكار الرئيسة في رؤية عمانويل كانط في المعرفة وقيمتها دون الوقوف التفصيلي عند سائر المقولات التي جاءت فيها ضمناً، لأن مثل ذلك يتطلّب دراسةً تفصيليةً تخصّصيةً، وهو أمرٌ لا يناسب هذه المقالة:

ملاحظة ١: ماز كانط الشيء في ذاته من الشيء كما يبدو لنا، ورأى أن الشيء في ذاته بعيد المنال والتناوش، ولكنّ هذا التمييز لا يعدو أن يكون إنكاراً للحقائق الخارجية أو تجاوزها على أقلِّ تقديرٍ، وهو شكٌّ بيرونيٌّ بامتيازٍ. ذلك أن كانط يقول أنّ الشيء في الخارج هو غير الشيء في إدراكنا، أي لا توجد مطابقةٌ بين ما هو في الذهن (ما يظهر لنا) وبين ما هو في الخارج (الشيء في ذاته). وهذا إن لم يكن سفسطةً فهو يقطع الطريق على معرفة الواقع وإدراكه، مَا يعني أن البشرية تسبح في الجهل المركّب!

إن كانط في هذه الفكرة لم يتجاوز هيوم الذي أخرجه من سباته الدوغمائي كما اعترف هو نفسه، ذلك أن هذه التفرقة لم تخلع على الحقيقة مضموناً موضوعيّاً خارجيّاً، ولذا عجزت عن تجاوز ظاهرية هيوم. ومرجع ذلك إلى أن كانط رأى الخارجَ في حقيقته وماهيته لا يقع بالضرورة تحت طائلة الإدراك البشري، وحينئذ ستكون كل أحكامنا على الوجود ذهنيةً محضةً، وبالتالي تغدو فكرة الحقيقة فكرةً وهميةً إذا كنا نفترض أن الحقيقة هي تطابقُ ما في الأذهان مع الأعيان، بينما وفق افتراض كانط لا يوجد لدينا سوى تطابقٌ للذهن لما في الذهن، أي تطابق الذهن مع نفسه وقوانينه ومقولاته، فالظواهر وإن كانت محكومةً

لقوانين العلية وسائر المبادئ والمقولات الأخرى الذهنية [صورة الإدراك]، ولكن هذه المحكومية ناشئةٌ -وفق كانط- من فرض الذهن نفسه تلك القوانين والمقولات ولا علاقة للواقع من قريبٍ أو بعيدٍ بها، ولذا كانت الحقيقة أن تركب الظواهر على نحو ما تبدو لنا، بمعنى أن تكون الحقيقة مجردَ توافقٍ مع قواعد الفكر، وليست توافقاً وإخباراً عن الأشياء والواقع كما هو.

إن الذي أوصل كانط إلى هذا المأزق هو عدّه القوانين والقوالب المغروسة في الذهن قوانينَ وشروطاً للفكر، لا انعكاساتٍ علميةً للقوانين الموضوعية التي تتحكم في العالم الخارجي وتسيطر عليه بصورةٍ عامةٍ، وهو نفسه الذي ساقه إلى المصير بتعذر دراسة الميتافيزيقا دراسةً عقليةً، ذلك لعدّه القوانين العقلية روابط لتنظيم المدركات الحسية فقط، والميتافيزيقا ليس فيها إدراكاتٌ خارجيةٌ حتى تنتظم من خلال تلك الروابط!

ملاحظة ٢: من حقنا أن نسأل كانط: لقد فرّقت بين الشيء في ذاته والشيء كما يظهر لنا، ومن ثم لا يمكن للأشياء الخارجية أن ترد إحساسنا من دون تغيُّرٍ، والسؤال: هل هذا القانون يشمل نفسه أو لا؟ وذلك أننا في هذه النظرية نريد أن نقرّر حقيقة الواقع الخارجي وكونه لا يدرك كما هو في ذاته، وهذا معناه أن نظرية كانط محكومةٌ لنفس قانون (الشيء في ذاته) و(الشيء كما يبدو لنا)، وعند ذلك لن يكون لنظريته أيُّ واقعيةٍ، وهذا معناه الوقوع في النسبية. فإذا كانت نظرية كانط نسبية فأنّى لها القول أنّ سائر إدراكاتِ الإنسان نسبيةٌ؟ إذ لو كانت هذه النظرية مطلقةً لاستطعنا أن نحكم بنسبية الكل، ولكنها نظريةٌ وفكرٌ نسبيٌّ فحينئذ لا تؤثر في النظريات والأفكار الأخرى.

والانطلاق من قاعدة نسبية الحقيقة مطلقاً ونسبية المعرفة عامةً كما تقرر رؤية كانط يفضي بنا إلى (بارادوكس) وتناقضٍ ومفارقةٍ واضحةٍ، ويرجع حينئذ إلى نقائض المعرفة وإشكال الجذر الأصم لتشمل المعرفة الإنسانية عامةً. فنسبية الحقيقة هي حقيقةٌ أيضاً فإذا شملتها القاعدة فسوف نقع في تناقض (بارادوكس)، لأننا إذا سلمنا بنسبيتها سمحنا

لنقيضها بالحياة وهو وجود معرفةٍ مطلقةٍ، وإذا استثنينا القاعدة من شمول نفسها قضينا على القاعدة وألغينا عموميتها[١].

إن عُقْدة العُقَد في مذهب كانط هي فكرةُ الشيء في ذاته المغاير للشيء كما يظهر لنا، لأنها تتضمن بالضرورة أنّ المعرفة نسبيةٌ، إذ تجعل المعرفة خارج نطاق قدرة الإنسان، ولا تقرّ له إلا بإدراك الظاهرة. ولهذا هاجم هذه الفكرة كثيرٌ من الفلاسفة الذين جاؤوا في إثره من أمثال شارل رنوفييه (١٨١٥ -١٩٠٣) الذي رأى أنها معتمةٌ للعقل[٢]. وبسبب كون فكرة الشيء في ذاته عنصراً مربكاً في فلسفة كانط تخلّى عنه أخلافه المباشرون كما يؤكد لنا ذلك برتراند راسل (١٨٧٢ -١٩٧٠) واتجهوا صوب نزعاتٍ أخرى كالتجريبية أو الاتجاه المطلق الذي مضت فيه الفلسفة الألمانية بعد كانط[٣].

نستنتج من ذلك: أن هذا التمييز يحتوي على تناقضٍ منطقيٍّ يكمن في أن علمنا بوجود شيءٍ ما يعني أننا نعلم بانطباق تصور الوجود عليه والعلية، فنكون في هذه الحالة قد عرفناه وعلمنا به، ومن ثم ينتفي الجهل الكامل أو عدم العلم به، لأن الجهل التام بشيءٍ ما يعني عدم معرفتنا به من جميع الجهات وينتج عدم معرفتنا بجهلنا أيضاً وهو كما ترى. أيْ إنّ معرفتنا بجهلنا بشيءٍ ما لا تكون ممكنةً إلا إذا عرفنا جانباً من ذلك الشيء ثم أدركنا أن هذه المعرفة ضئيلةٌ للغاية، أما الجهل المطلق من جميع الجهات فيعني عجزنا عن معرفة جهلنا، وهذا يفضي إلى تناقضٍ منطقيٍّ بيّنٍ.

يتضح لنا مما سبق أنه لا وجود لشيءٍ يستحيل منطقيّاً على العقل البشري معرفته سواءً أكان المطلق اللامتناهي أم الشيء في ذاته كما يعبر كانط، نعم يمكن أن يُجهل، والجهل به يعود لسببٍ واقعيٍّ أو موضوعيٍّ لا لسببٍ منطقيٍّ وعقليٍّ كما افترض كانط في محاولته.

---

١. *مقالات عراقية، مقالات وبحوث في الفكر والدين والفلسفة*، السيد عمار أبو رغيف: ٥٨، دار الفقه للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٤٣٥ هـ.

٢. *مدخل جديد الى الفلسفة*، دراسة لآخر الآراء حول حدود الفلسفة وغايتها ومنهجها وعرض لأهم مشاكلها، د. عبد الرحمن بدوي: ١٢٦، انتشارات مدين-الطبعة الأولى ١٤٢٨ هـ.

٣. *تاريخ الفلسفة الغربية* ٣: ٢٨٨.

ملاحظة ٣: إن كانط قد عدّ العلومَ الرياضية منشئةً للحقائق الرياضية ومبادئها، ولذا فهي لا يقع فيها الخطأ أو التناقض لأنها مخلوقةٌ للنفس ومستنبطةٌ منها، وليست مستوردةً من الخارج ليشُكَّ في صحتها أو تناقضها.

والحال أنّ العلم ليس خلّاقاً ومنشِئاً للحقيقة، وإنما هو كاشفٌ عن الحقيقة الخارجة عن إطاره الذهني الخاص، ولولا وجود هذه الخاصية في العلم، أي كونه كاشفاً عن الخارج لا منشئاً له، لما أمكن مناهضة أصحاب النزعة المثالية، فعندما نعلم أن (٢ + ٢= ٤) فهو علم بحقيقةٍ رياضيةٍ معينةٍ موجودةٍ في الخارج بغض النظر عن وجود الإنسان، وليس معنى علمنا بتلك الحقيقة أننا نقوم بإنشائها ونخلقها في أنفسنا كما ركن المثاليون إلى هذا وفسروا العلم على هذه الكيفية، وإنما العلم كالمرآة فكما أن المرآة تدلل على وجود واقعٍ موضوعيٍّ في الخارج للصورة المنعكسة فيها، كذلك العلم يكشف ويدلل على وجود واقعِ موضوعيٍّ خارج إطاره الخاص[١].

ولأجل هذه المآزق التي ولدتها نقدية كانط، تعرضت فلسفته للعديد من الحملات، فتصدى كلٌّ من **نيتشة** (١٨٤٤ -١٩٠٠)، **وشيلنج** (١٧٧٥ -١٨٥٤)، **وهيغل** (١٧٧٠ - ١٨٣١)، **وشوبنهاور** (١٧٨٨ -١٨٦٠)، وغيرهم، لنقدها، وراح كلُّ واحدٍ منهم يُبرز جوانب ضعف هذه الفلسفة وإخفاقها، خاصة في ما يتعلق منها بتفرقته بين الظواهر والشيء في ذاته، وحملته على الميتافيزيقا التقليدية، وقوله باستحالة تخطّي حدود التجربة.

ملاحظة ٤: لقد استند كانط في قوله بوجود (الشيء في ذاته) خلف (الشيء كما يبدو لنا) إلى قانون العلية، حتى قرّر لنا:

إذاً ليس وجود الأشياء (الجواهر) بل حالاتها هو وحده الذي نستطيع أن نعرف الضرورة منه، وذلك انطلاقاً من حالاتٍ أخرَى معطاةٍ في الإدراك الحسي وفق القوانين التجريبية للسببية، ومن هنا ينتج أن معيار الضرورة يقع حصراً في قانون التجربة الممكنة، وهو أن كل ما يحدث إنما هو معيَّنٌ بعلّته في الظاهرة قبليّاً، ومن هنا نحن لا نعرف إلا ضرورة المعلولات الحادثة في الطبيعة والتي تكون عللها معطاةً لنا، وأن

---

١. *فلسفتنا*، محمد باقر الصّدر: ١٦٩.

معيار الضرورة في الوجود لا يمتد إلى أبعد من حقل التجربة الممكنة، دون أن يصلح حتى داخل هذا الحقل لوجود الأشياء بوصفها جواهرَ، لأن هذه لا يمكن أبداً أن يُنظر إليها على أنها معلولاتٌ تجريبيةٌ، أو على أنها شيءٌ ما يحدث وينشأ. الضرورة إذاً لا تُعنى إلا بالعلاقات بين الظاهرات بموجب قانون السببية الدينامي، وبأن الإمكانية المؤسَّسة على هذا القانون أن يستدل قبليّاً انطلاقاً من وجودٍ ما معطًى (انطلاقاً من سبب)، على وجودٍ آخرَ (المسبب).[١].

ويبدو أن كانط هنا قد غفل عن مبانيه في قانون العليّة والسببية! ذلك أن قانون السببية كغيره من قوانين الفهم وشروطه عند كانط لا يصدق إلا في نطاق التجربة ذاتها، فقيمته ذاتيةٌ ولا يصدق إلا بالنسبة إلى نظام الظواهر لما يمثّله من مبدأ تنظيم في معرفة الأشياء، فكيف ساغ لكانط أن يتخذ منه دليلاً للقول بوجود (الشيء في ذاته) خارج ذواتنا، وكونه، أي الشيء في ذاته، علّةً لإحساسنا؟ وحتى ينسجم كانط مع فكرته كان عليه أن ينكر كلَّ وجودٍ خارج تصورات الإنسان الذاتية وأن يتجه إلى المثالية الصرفة، على الرغم من أنه شنّع على المثاليين وعلى ديكارت وباركلي، بدلاً من هذه المثالية المضطربة والواقعية الناقصة.

حقّاً، إنّ من يرى أن قانون العلية والسببية صناعةٌ ذهنيةٌ ولا يعتقد بوجود ترتب المعلول على علته لا يسوغ له بعد ذلك الإيمان بوجود عالَم موضوعيٍّ خارجيٍّ خلف الذهن، يكون منشأً للتأثيرات والتمثّلات الحسية.

ملاحظة ٥: من المهم أن نلاحظ هنا أن كانط انطلق في معالجته للمعرفة من مذهبٍ خاصٍّ في التصورات أو المعاني الكلية هو المذهب الاسمي الذي تبنّاه جماعة من الفلاسفة المدرسيين في العصور الوسطى الأوربية منهم أوكام (١٢٨٥ -١٣٤٧). ويبني هذا المذهب على أن للمفاهيم الكلية وجوداً ذاتيّاً باعتبارها أسماء أو مجردَ مفاهيمَ قائمةٍ في الذهن فقط، وليس لها وجودٌ حقيقيٌّ أو موضوعيٌّ خارج الذهن، ولا حظّ لها من الواقع. اتجه كانط، في تأكيده أن للتصورات أوليةً مطلقاً، وأنّها وقبليّةٌ وغيرُ مستمدةٍ من

---

١. *نقد العقل المحض*: ٣١٨، ترجمة: غانم هنا.

الإحساس، اتجه في ذلك إلى هذا المذهب، فالعقل وفق كانط مهما قام بعملية تجريدٍ في النطاق المحسوس فهو لا يستطيع أن يوصلنا إلى تصوراتٍ كليةٍ تجاوز المعرفة الحسية.

وواضحٌ جدّاً أن هذه المقدمة تمثّل مصادرةً على المطلوب وهي محلُّ نزاعٍ، لأنه يقرّر لنا من جهةٍ عدمَ إمكان قيام أيِّ تجريدٍ عقليٍّ وميتافيزيقيٍّ، فيما يؤكد من جهةٍ ثانيةٍ أنّ أيَّ تجريدٍ نقوم به لا يوصلنا إلا إلى المحسوس ولن يتجاوز المعرفة الحسية! والحال أننا نتنازع مع كانط في السبب الذي لأجله لا تستطيع الحواس أن تمدنا بتعميمات وصورٍ حسّيّةٍ، والذي على أساسه ماز أحكاماً تحليليةً من أخرى توليفيةٍ تركيبيةٍ؟

ملاحظة ٦: أما في ما يخص القول بوجود تصوراتٍ عقليّةٍ أوليّةٍ سابقةٍ على التجارب والحس، فنحن لا يسعنا القبول بنظرية الأفكار الفطرية والعقلية لمجموعةِ أمورٍ:

أولاً: نسأل ما المراد من الأفكار الفطرية؟ فهل يراد أن الأفكار الفطرية موجودةٌ بالقوة من دون الفعل، بمعنى أنّها غيرُ موجودةٌ فعلاً، وإنما بالقوة والقابلية وتكتسب صورة الفعلية بتطور الحركة وتكاملها. فإن كان هذا مرادهم فلا خلاف فيه. ولكن من الواضح أن كانط لا يقصد ذلك.

أما إن كان المراد أنها موجودةٌ بالفعل، فهذا غيرُ مقبولٍ، وذلك لأن النفس بسيطةٌ بالذات والبسيط بالذات لا يمكنه أن يولد وينتج ذلك العدد الضخم من الأفكار والتصورات الفطرية.

على أن الوجدان خيرُ شاهدٍ على رفض هذه الفكرة، لأننا بالوجدان نجد أن الإنسان لحظة ولادته وحتى يكبر إلى عمرٍ معيَّنٍ لا توجد لديه أيُّ فكرةٍ وصورةٍ في ذهنه من هذه الصور التي ذكرها كانط من زمانٍ ومكانٍ وعلّيّةٍ، فوجدان كلِّ إنسانٍ يُكذِّب هذا المعنى، سواء أكانت التصورات متعلقةً بالمادية أم بالمجردات.

ثانياً: إذا دقّقنا في المسوّغ للقول بوجود التصورات الأولية العقلية فسوف نجد أن بعض التصورات ليس باستطاعة الحس التوفّر عليها من الخارج لعدم تحققها المادي، لذلك افترض كانط أنّها موجودةٌ في الفطرة ومنبثقةٌ منها.

والحال أننا لو قدّمنا تحليلاً للتصورات بشكلٍ يُرجعها كلَّها إلى الحس ويجعلنا نفهم كيفية حصول التصورات كافةً سواءً الأولية منها أو الثانية، فعند ذلك ينتفي المبرر للقول بالأفكار الفطرية أو التصورات العقلية، وهذا معناه أن العجز عن تفسير التصورات وكيفية نشوئها من الحس لا يلزم منه فطريتها أو كونها عقليةً أوليةً. وبعبارةٍ ثانيةٍ: إنّ مجرد عدم إدراك كيفية رجوع تلك التصورات للحس لا يلازمه أنّها موجودةٌ في النفس ومنبثقةٌ منها.

ثالثاً: إن هذه الأفكار والتصورات لا يمكن أن يكون مصدرها النفس بما هي نفس. وذلك لأن النفس بسيطةٌ، وإذا كانت بسيطةً فلا يمكنها أن تكون سبباً بصورةٍ فطريةٍ لمجموعة من التصورات والأفكار، وإنما لا بد من وجودِ مصدرٍ آخرَ لها، خارج إطار النفس.

وبعبارةٍ أخرَى: إن هذه التصورات الكثيرة المتعددة لا يخلو سببها عن أحد أربعةِ أمورٍ: ١) إما كثرة الفاعل، ٢) وإما كثرة القابل، ٣) وإما بسبب الترتّب المنطقي بين الأثر وذي الأثر، ٤) وإما كثرة الشرائط والعوامل الخارجية.

والأوّلان باطلان، لأن الفاعل والقابل حسب الفرض هو النفس، وهي بسيطةٌ والتصورات كثيرةٌ، فلا توجد سنخيةٌ بينهما.

وأما الثالث فكذلك باطلٌ للسبب نفسِه ، لأن النفس بسيطةٌ والأفكار والتصورات كثيرةٌ، فلا يوجد ترتُّبٌ منطقيٌّ.

فلا يبقى إلا الاحتمال الرابع وهو أن تستند التصورات الكثيرة إلى شرائطَ خارجيةٍ وهي الآلات والحواس المختلفة المتنوعة. فالنتيجة هي أن القول: «إن النفس بما هي نفسٌ مصدرٌ لكثيرٍ من التصورات» ليس تامّاً.

ملاحظة ٧: هناك فرقٌ كبيرٌ بين نظرية كوبرنيكوس في علم الفلك وبين نظرية إمانويل كانط في المعرفة وقيمتها، وبالتالي لا يمكن إجراء المعادلة الكوبرنيكوسية في مجال المعرفة والميتافيزيقا، وفي ضوء نظرية كوبرنيكوس ارتفعت المشكلات التي سببتها نظرية بطليموس في المجسطي، أما في ضوء نظرية كانط فإضافةً لمشكلاتها الخاصة والتي سجّلنا طرفاً منها، فهي في الوقت ذاتِه شدّدت على المشكلات التي حاول جميع الفلاسفة

تجنّبها قبلاً بمن فيهم كانط نفسه، فهي تفضي إلى الشك والريبية في الحدّ الأدنى مهما ادعى كانط من الواقعية ورفض الريبية والمثالية التي عدّها أشد خطورة من المادية والقدرية والإلحاد والكفر والزندقة والتطيّر والاعتقاد بالخرافات، كما نصّ على ذلك صراحةً[١]!

إن نجاح كوبرنيكوس في تجاوز المشكلات التي تثيرها نظرية بطليموس وذلك بوساطة عكس الافتراض في عالم الطبيعيات، لا يسوّغ لنا أن نقوم بالمعادلة نفسِها في ميدان المعرفة والميتافيزيقا، فنعكس الافتراض لنقرر أن الأشياء تتطابق مع ما يقتضيه إدراك الذهن وفق ما جهّز به، ونهرع إلى تغيير مقياس الحقيقة، لأن مثل ذلك لا يختلف عما قرّره بروتاغوراس (٤٨١ -٤١١ ق.م) قبلاً: إنّ الإنسان مقياس جميع الأشياء!

---

١. *نقد العقل المحض*: ٤٩.

المصادر:

١. *أصول الفلسفة والمنهج الواقعي*، محمد حسين الطباطبائي، تعليق مرتضى مطهري، ترجمة عمار أبو رغيف.

٢. *إطار فلسفي للتعددية الدينية*، ترجمة: طارق عسيلي، دار المعارف الحكمية، الطبعة الأولى ٢٠١٠.

٣. *تاريخ الفلسفة الغربية*، برتراند راسل، ترجمة: د. محمد فتحي الشنيطي، الهيئة العامّة المصريّة للكتاب، ٢٠١١.

٤. *التعدديّة الدينيّة في فلسفة جون هيك*، المرتكزات المعرفية واللاهوتية، د. وجيه قانصو، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ٢٠٠٧.

٥. *الصراطات المستقيمة*، عبد الكريم سروش، منشورات الجمل، بيروت-بغداد، الطبعة الأولى ٢٠٠٩م.

٦. *فلسفة الدين*، جون هيك.

٧. *فلسفتنا*، محمد باقر الصدر.

٨. *قصة الفلسفة الحديثة*، زكي نجيب محمود.

٩. *كانط أو الفلسفة النقدية*، زكريا إبراهيم.

١٠. *مدخل جديد إلى الفلسفة*، دراسة لآخر الآراء حول حدود الفلسفة وغايتها ومنهجها وعرض لأهم مشاكلها، د. عبد الرحمن بدوي، انتشارات مدين-الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ.

١١. المطوري، مازن، «قيمة المعرفة : استطلاعات في الموقف الكانطي»، *مجلة الاستغراب*، العدد : ٩، السنة الثالثة - خريف ٢٠١٧ م / ١٤٣٩ هـ، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، النجف.

١٢. *مقالات عراقية*، مقالات وبحوث في الفكر والدين والفلسفة، السيد عمار أبو رغيف، دار الفقه للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٤٣٥هـ.

١٣. *نقد العقل المحض*، إيمانويل كانط، ترجمة: غانم هنا، مراجعة: فتحي المسكيني، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت ٢٠١٣.

١٤. *نقد العقل المحض*، ترجمة: د. موسى وهبة.

جولة على نظرية صدر المتألهين في باب الحمل ومقارنتها برؤية كانط[1]

حسين موسويان[2]

إيمانويل كانط في كتابه *نقد العقل النظري* بعد أن صنّف براهين إثبات وجود الله تعالى وانتقدها، قال بصريح العبارة أنّ العقل النظري قاصرٌ عن إثبات وجود اللّه، لذا لا يمكننا إقامة أيّ برهانٍ على هذا الموضوع؛ وهذا الرأي متقوّمٌ على المقدّمات الاستدلالية الفلسفية التي اعتبر المعرفة فيها تركيباً من نشاطَيِ الذهن والحسّ، ما يعني أنّها لا يمكن أن تتحقّق إلا ضمن القضايا المتحقّقة من النشاط المشترك بين إدراكنا وصور الشهود الحسّي الخارجي.

تجدر الإشارة هنا إلى عدم وجود أيّ استدلالٍ ناجعٍ يمكن الاعتماد عليه في إثبات حقيقة تلك المفاهيم التي لا يمكن إدراكها عن طريق أيِّ معطياتٍ حسّيةٍ - مثل مفهوم «الله» - وكلّ ما يطرح على هذا الصعيد

---

١. المصدر: موسويان، السيد حسين، «**گذرى بر نظريه‌ى ملاصدرا در باب حمل و مقايسه‌ى آن با ديدگاه كانت**» السيد حسين موسويان، ***مجلة خردنامه صدرا***، شماره ٢١، پاييز ٧٩، صص ١٨-٢٧.

تعريب: حسن علي مطر

٢. السيد حسين موسويان، وُلد في مدينة بابُل في إيران عام ١٣٤٢ هـ ش. حاز على شهادة الدكتوراه في الفلسفة والكلام الإسلامي من جامعة طهران سنة ١٣٧٧ هـ ش. يتركز نشاط السيد حسين موسويان في تصحيح ونقد نصوص الفلسفة والكلام الإسلامي، ويشغل حاليّاً منصب مدير مجموعة الفلسفة الإسلامية في مؤسسة الحكمة والفلسفة في إيران. ومن بين آثاره يمكن الإشارة إلى كلٍّ من: (***تصحيح وتحقيق رسالة في الحدوث*** (***حدوث العالم***)، لمؤلفه: صدر المتألهين، طهران، نشر: بنياد حكمت إسلامي صدرا، و(***تقديم وتحقيق وتصحيح كتاب التعليقات لمؤلفه ابن سينا***)، طهران، نشر: مؤسّسة پژوهشي حكمت وفلسفه ايران، و(**تقديم وتحقيق وتصحيح كتاب التعليقات لمؤلفه: محمد ابن أبي نصر الفارابي**)، طهران، نشر: مؤسّسة پژوهشي حكمت وفلسفه إيران، (***تقديم وتحقيق وتصحيح مجموعه رسائل الفيض الكاشاني***)، بالاشتراك مع سعيد الأنواري، نشر: مدرسة عالي شهيد مطهّري، وما إلى ذلك من الأعمال الأخرى.

ينتهي في نهاية المطاف إلى الجدل من ناحيَتَيِ الإثبات والتفنيد؛ ومن هذا المنطلق إن أردنا فهم حقيقة النقد الذي طرحه كانط على براهين إثبات وجود الله تعالى، لا بدّ لنا أوّلاً من فهم طبيعة رؤيته بالنسبة إلى المعرفة وكيفية نشأتها، أي يجب في بادئ الأمر أن نتساءَل عن السبب الذي جعله يطرح رأياً كهذا بالنسبة إلى تحقّق معرفةٍ يقينيّة.

من المؤكّد أنّ هذا الفيلسوف الغربي قد تأثّر في طرح نظرياته بالتطوّر العلمي المذهل الذي اجتاح العالم الغربي في عصره ولا سيّما ما تمخّض عن القوانين الفيزيائية التي طرحت من قبل إسحاق نيوتن، لذا حاول تطبيق هذه القدرة العلمية العظيمة في عالم الفلسفة، وهذا الهاجس جعله يبتدئ مشروعه الفكري من بيان مختلف أنواع المفاهيم لكي ينتقل من خلالها إلى استكشاف حقيقة المعرفة البشرية، ومن ثمّ معرفة جذور إتقان العلوم واستكشاف أسباب عدم النظم الموجود في المسائل الفلسفية، لذا أشار إلى صنفين من المفاهيم الأساسية، أحدهما يتمثّل في المفاهيم التحليلية والآخر عبارةٌ عن مفاهيمَ تركيبيةٍ. الصنف الأوّل من المفاهيم لا يُضفي على الموضوع محمولاً ولا مفهوماً، بينما الصنف الثاني ذو طبيعةٍ متمدّدةٍ، بمعنى أنّها تعتبر المحمول مفهوماً مختلفاً عن الموضوع، ومن ثمّ فإنّ حمله يتضمّن دلالةً جديدةً.

إيمانويل كانط أكّد بعد ذلك على أنّ المفاهيم الموجدة للمعرفةٍ يجب أن تكون قبليّةً، ومن جهةٍ أخرى لا بدّ وأن تتضمّن معلوماتٍ جديدة؛ لذا فقد صنّف المفاهيم المطروحة في العلوم ضمن هذا القسم بحيث اعتبرها مفاهيمَ تركيبيةً قبليةً - متقدّمةً - ما يعني أنّها من ناحيةٍ تُعدّ تركيبيةً وتخبرنا بما هو موجودٌ في عالم الخارج، ومن ناحيةٍ أخرى تتّسم بالكلّية والضرورة لكونها ليست شخصيّةً ولا ذوقيّةً؛ ومن المؤكّد أنّ بيان تفاصيل هذا الرأي كثير التفريعات؛ لذلك اكتفى الباحث في هذه المقالة ببيانها على نحوٍ موجزٍ وشاملٍ لكافّة جوانبها بمحورية المفهوم التحليلي التركيبي المطروح من قبل كانط الذي قورن مع آراء صدر المتألّهين في مجال الحملين الشائع الصناعي والأوّلي الذاتي. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذه المقارنة ذات فائدةٍ في امتلاك فهمٍ أفضل لأطروحات كانط من قبل المطّلعين على مبادئ الفلسفة الإسلامية، كما أنّها مفيدةٌ لمعرفة واقع النقد الذي يطرح في المقالات اللاحقة على نظريات هذا المفكّر الغربي وفق مبادئ الحكمة الإسلامية، وبالتالي يمكن اعتبارها مقدّمةً للبحوث التي ستدوّن لاحقاً في هذا المضمار.

التحرير

******

هناك في المنطق بابٌ بعنوان (الكليات الخمسة)، يتناول أنواع مفاهيم الحمل على الموضوع. ويقال هناك في البداية: إن كلَّ مفهومٍ كليٍّ إذا لاحظنا نسبته إلى مصاديقه، سنجده ينقسم إلى (الذاتي) و(العرضي)، وينقسم الذاتي والعرضي على التوالي إلى ثلاثة أقسامٍ، وقسمين، ولا حاجة لنا في هذا المقال إلى تعداد هذه الأقسام وتوضيحها. إلا أن

مصطلح (العرضي) يستعمل بالنسبة إلى المفهوم الخارج عن حقيقة مصاديقه، وفي الوقت نفسه يمكن حمله عليها. وفي المقابل يستعمل مصطلح (الذاتي) بالنسبة إلى كلِّ مفهومٍ غيرِ خارجٍ عن حقيقة مصاديقه ويمكن ـ بطبيعة الحال ـ حمله على تلك المصاديق. وبالالتفات إلى هذا التقسيم يمكن أن يكون لدينا نوعان من الحمل أو نوعان من القضايا التي يكون المحمول في واحدٍ منهما ذاتيّاً بالنسبة إلى الموضوع، ويكون في الآخر عرضيّاً بالنسبة إلى الموضوع.

وغالباً ما يطلق على حمل ذاتيات الشيء عليه مصطلح (الحمل الذاتي الأولي)، ويطلق على حمل عرضيات الشيء عليه مصطلح (الحمل الشائع الصناعي) أو (الحمل الثانوي العرضي). وينسب هذا التقسيم عادة إلى صدر المتألهين.

ومن ناحيةٍ أخرى يذهب الفيلسوف الألماني الشهير (إيمانويل كانط)، في تقسيم مماثل إلى تقسيم الأحكام والقضايا إلى قسمين، وهما: (القضايا التحليلية)، و(القضايا التركيبية). يذهب كانط إلى الاعتقاد بأن الأحكام التحليلية لا تحتوي على معلوماتٍ جديدةٍ بشأن الموضوع، إذ يُكتفى في هذا النوع من الأحكام بمجرّد (تحليل) مفهوم الموضوع، في حين أن الأحكام التركيبية تعبرّ عن مفهومٍ جديدٍ بالإضافة إلى مفهوم الموضوع، وبذلك يتم (توسيع) دائرة معلوماتنا بشأن الموضوع.

وقد حاول بعض المفكرين المعاصرين أن يُجريَ مقارنةً بين تقسيم كانط وتقسيم صدر المتألهين، معتبِراً كلا التقسيمين مرتبطٌ بالمحمولات الذاتية والعرضية في باب (الكليات الخمسة)[1]. بيد أننا لا نرى هذه المقارنة دقيقةً بالكامل، كما لا نجد هذا الارتباط قد أخذ بنظر الاعتبار بشكلٍ صحيحٍ. إذ إن كلَّ واحدٍ من هذه التقسيمات الثلاثة ـ أي: تقسيم المحمول إلى (ذاتي) و(عرضي)، وتقسيم الحمل إلى (أولي) و(شائع)، وتقسيم الحكم إلى (تحليلي) و(تركيبي) ـ قد تمّ باعتباراتٍ متفاوتةٍ، رغم أن الملحوظ في جميع هذه

١- انظر: مهدي الحائري اليزدي، ***هرم هستي***، ص ٢٧ و ٢٤٥، مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگي، طهران، ١٣٦١ هـ ش؛ ميتافيزيك، ص ١١٨ ـ ١١٩، ***نهضت زنان مسلمان***، طهران، ١٣٦٠ هـ ش؛ ***كاوشهاي عقل نظري***، ص ٢٠٠ فما بعد، شركت سهامي انتشار، طهران، ١٣٦٠ هـ ش (ثلاثة مصادر فارسية).

التقسيمات هو طريقة الارتباط والعلاقة بين المحمول والموضوع. ويبدو أن التقسيم الأول كان باعتبار (المصداق)، وتقسيم صدر المتألهين بلحاظين مختلفين وهما: (المصداق) و (المفهوم)، في حين أن تقسيم كانط ناظر إلى (المفهوم) فقط.

ولكي يتضح هذا الموضوع بشكلٍ أكبرَ، علينا أولاً أن نلقي نظرةً على رأي صدر المتألهين، ثم ننتقل بعد ذلك إلى البحث في نظرية كانط. وفي الوقت نفسه نبحث صلة تقسيم المحمول إلى الذاتي والعرضي في باب الكليات وارتباط ذلك بكلٍّ واحدٍ من هذين الرأيين، لكي نصل في نهاية المطاف إلى مقارنةٍ مفيدةٍ في هذا الشأن.

الحمل الذاتي الأولي والحمل الشائع الصناعي عند صدر المتألهين

يعمد صدر المتألهين في حمل المحمول على الموضوع إلى ملاحظة حيثية (الاتحاد) القائم بينهما[١]، ويقول: إن هذا الاتحاد يمكن تصوره بإحدى صورتين، وهما: الاتحاد في المصداق والوجود، والصورة الأخرى: الاتحاد في المفهوم والماهية. ويطلق على الصورة الأولى مصطلح (الشائع الصناعي)، وعلى الصورة الثانية مصطلح (الذاتي الأوّليّ)[٢].[٣]

---

١. إن الشرط في تحقق كلِّ حملٍ هو وجود نوعٍ من الاتحاد بين الموضوع والمحمول من جهةٍ، ووجود اختلافٍ وتغايُرٍ من جهةٍ أخرى. وقد أخذ صدر المتألهين في تقسيمه جهة (الاتحاد) بين الموضوع والمحمول أيضاً.

٢. *صدر المتألهين*، الحكمة المتعالية، ج ١، ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨١ م؛ *اللمعات المشرقية (المنطق الحديث)*، ص ٧، انتشارات آگاه، طهران، ١٣٦٢ هـ ش.

٣. عادةً ما ينسب إبداع مصطلحي (الحمل الأولي) و (الحمل الشائع) إلى صدر المتألهين. ولكن يجب الالتفات إلى وجود إشاراتٍ إلى هذين النوعين من الحمل في كلمات ابن سينا أيضاً، إلا أنه لم يصطلح عليهما بـ (الأولي) و (الشائع). من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أنّ لابن سينا في كتاب (منطق المشرقيين) بحثاً بعنوان (في المحمول على الشيء) مفاده أن شرط حمل شيءٍ على شيءٍ لا يعني بالضرورة وجود الاتحاد المفهومي بين الموضوع والمحمول، بل إن الشرط الرئيس في الحمل هو أن يصدق المحمول على الموضوع، بمعنى أن الاتحاد المصداقي يكفي لوحده أن يكون مصحِّحاً للحمل، حتى إذا كان هناك تغايرٌ في المفهوم بين الموضوع والمحمول، إذ يقول: (وليس من شرط المحمول على الشيء أن يكون معناه معنى ما حمل عليه، حتى يصحّ قول القائل: (الإنسان بشر)، ولا يصحّ قوله: (الإنسان ضحاك)، بل شرطه أن يكون صادقاً عليه وإن لم يكن هو هو، لأنه ليس يعني بقوله: (الإنسان ضحّاك) أن الإنسان من حيث له مفهوم الإنسانية هو الضحّاك من حيث هو ضحّاك، فإن هذا كاذب، فإنه ليس البتّة

في الحمل المصداقي (الحمل الشائع الصناعي)، يكون مصداق الموضوع عين مصداق المحمول، بمعنى أن الموضوع واحدٌ من مصاديق وأفراد المحمول، سواء أكان هذا المصداق متحققاً في الذهن أمْ متحققاً في الخارج. إن المصداق الذهني يقع بوصفه فرداً للمعقول الثاني المنطقي، وهذا هو شأن القضايا الطبيعية، من قبيل قولنا: (الإنسان كليٌّ). في حين أن المصداق الخارجي بوصفه فرداً للمعقول الأول إنما يتجلى في القضايا المحصورة والمهملة والشخصية، كما في قولنا: (زيدٌ إنسانٌ) و(كلُّ إنسانٍ حيوانٌ).

وأما في الحمل المفهومي (الحمل الذاتي الأولي)، فإن مفهوم الموضوع هو عين مفهوم المحمول، وبطبيعة الحال يجب أن يكون هناك بين هذين الأمرين تغايرٌ اعتباريٌّ أو تغايرٌ من نوع الإجمال والتفصيل لكي يتم الحمل أو يكون مفيداً[١]. وطبقاً لرؤية صدر المتألهين يجب اعتبار الحمل الأوّليّ منحصراً في أمثلة من قبيل: (الإنسان إنسان) أو (الإنسان حيوانٌ ناطقٌ).

وبنظرةٍ أدقَّ يمكن استنباط هذه المسألة من عبارات صدر المتألهين، وهي أننا إذا نظرنا في قضيةٍ ما إلى الارتباط (المفهومي) بين الموضوع والمحمول، يكون الحمل من النوع الأوّليّ، وإذا لاحظنا الارتباط (المصداقي) بين هذين الأمرين كان الحمل شائعاً. وبعبارةٍ أخرَى: في الحمل الشائع يكون مصداق الموضوع هو المنظور، وأما في الحمل الأوّليّ فالذي يقع موضعاً للاهتمام هو مفهوم الموضوع فقط.

وبهذا التفسير يمكن حمل حتى قضية من قبيل: (الإنسان إنسان) في إطار الحمل الشائع، وذلك عندما يكون المراد من موضوع القضية مصداق الإنسان دون مفهومه. كما

الإنسان هو الضحّاك بالمعنى من هذه الجهة، بل معناه: الشيء الذي يقال له إنسان ويفهم له صفة الإنسانية، لذلك الشيء أيضاً صفة الضاحكية). (ابن سينا، منطق المشرقيين، ص ١٢، المكتبة السلفية، القاهرة، ١٩١٠ م).

١. إن هذا التردد يشير إلى الاختلاف النظري الموجود في هذا الخصوص، حيث تذهب جماعةٌ إلى اعتبار التغاير بين الموضوع والمحمول شرطاً في (صحّة) الحمل، بينما ذهبت جماعةٌ أخرى إلى اعتبار ذلك شرطاً في (فائدة) الحمل. وعليه طبقاً للرأي الأول إذا لم يكن هناك تغايرٌ لا يحصل الحمل من الأساس. في حين أنه طبقاً للرأي الثاني يتحقق الحمل ولكنه لن يكون مفيداً. (آقا علي مدرّس زنوزي، ***رسالة حمليه***، ص ١٠ فما بعد، شركت انتشارات علمي وفرهنگي، طهران، ١٣٦٣ هـ ش؛ مهدي الحائري اليزدي، **هرم هستي**، ص ٢٣١ ـ ٢٣٧).

أن قضية من قبيل: (الإنسان حيوانٌ) يمكن النظر إليها على شكل الحمل الأولي، وذلك إذا كان مرادنا تحليل مفهوم الإنسان. وبشكلٍ عامٍّ فإن محور نظرية صدر المتألهين هو أنه ما لم يتم لحاظ اختلاف الاعتبار، لا يمكن إبداء أي رأيٍ في ما إذا كان الحمل في قضية ما هو من نوع الحمل الأوّليّ أو من نوع الحمل الشائع.

ارتباط تقسيم صدر المتألهين بأقسام المحمول في باب الكليات

بعد التعرّف الإجمالي على رأي صدر المتالهين في مسألة تقسيم الحمل، ننتقل الآن إلى بحث ارتباطه بأقسام المحمول في باب الكليات الخمسة.

كما نعلم فإن المحمولات الخمسة في هذا الباب تحمل على الموضوع بلحاظ أفراد ومصاديق الموضوع ومن حيث خروجُ أو عدمُ خروج تلك المحمولات عن ذات وماهية تلك الأفراد. إن هذا الأمر يعني أن حمل تلك المحمولات على موضوعاتها يكون على شكل الحمل الشائع الصناعي. قال العلامة محمد رضا المظفر في كتاب (المنطق) في هذا الشأن: (... المقصود من المحمول في باب الكليات هو المحمول بالحمل الشائع الصناعي)[١].

ومن هنا فإن تطبيق (المحمول بالحمل الشائع) على (المحمول العرضي في باب الكليات) من جهةٍ، وتطبيق (المحمول بالحمل الأولي) على (المحمول الذاتي في باب الكليات) من جهةٍ أخرى، لا يبدو مناسباً؛ إذ إن جميع المحمولات في باب الكليات ـ الأعم من الذاتي والعرضي ـ إنما هي في الواقع من أقسام المحمول بالحمل الشائع الصناعي، والتي تعتبر في المجموع قسيماً للمحمول بالحمل الذاتي الأولي.

وقد صرّح صدر المتألهين بهذا الأمر، حيث قال ـ بعد تقسيم الحمل إلى الذاتي الأولي والعرضي المتعارف ـ بأن الحمل العرضي المتعارف أو الحمل الشائع الصناعي ينقسم بدوره إلى قسمين، وهما: الحمل الشائع بالذات، والحمل الشائع بالعرض. والحمل الشائع

---

١. محمد رضا المظفر، *المنطق*، ص ٨١، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٢ م.

بالذات إما يتحقق حيث يكون المحمول مفهوماً ذاتيّاً وداخلاً في ذات وماهية أفراد الموضوع، والحمل الشائع بالعرض إنما يتحقق حيث يكون المحمول مفهوماً عرضيّاً وخارجاً عن ذات وماهية أفراد الموضوع.

والكلام الواضح والصريح لصدر المتألهين في كتاب (اللمعات المشرقية) كالآتي:

والحمل إما ذاتيٌّ أوليٌّ أو عرضيٌّ متعارَفٌ. والذاتي ما يكون الموضوع عين المحمول ذاتاً وعنواناً ...، والعرضي ما يكون من أفراده، سواءً كان محموله ذاتياً داخلاً فيه، أو عرضيّاً خارجاً عنه، والحمل في الأول بالذات، وفي الثاني بالعرض[1].

كما عمد صدر المتألهين في كتاب (الأسفار الأربعة) بعد تعريف الحمل الشائع الصناعي، إلى التذكير بانقسامه إلى ما بالذات وما بالعرض، قائلاً:

... وسواء كان المحكوم به ذاتيّاً للمحكوم عليه ويقال له الحمل بالذات، أو عرضيّاً له ويقال له الحمل بالعرض. والجميع يسمى حملاً عرضيّاً[2].

وعلى هذا الأساس فإن الموضوع ـ كما يظهر من كلام صدر المتألهين، سواء في الحمل الشائع بالذات أو في الحمل الشائع بالعرض ـ من أفراد ومصاديق المحمول، مع فارق أنه في الأوّليّ يكون الفرد بالذات محمولاً، وفي الثاني يكون الفرد محمولاً بالعرض. فإن محمولَيْ (الحيوان) و(الأبيض) ـ مثلاً ـ يُحملان على (الإنسان) بالحمل الشائع، إلا أن حمل الحيوان على الإنسان يُعدّ حملاً شائعاً بالذات، في حين أن حمل الأبيض على الإنسان يعتبر من نوع الحمل الشائع العرضي أو الحمل الشائع بالعرض.

خلاصة القول: إن تقسيم الحمل الشائع إلى الشائع بالذات وبالعرض، متناظرٌ ومتناسبٌ مع أقسام المحمول في باب الكليات، بمعنى: المحمول الذاتي، والمحمول العرضي. ولا يخفى بطبيعة الحال أن المحمول في الحمل الذاتي الأوّليّ هو من ذاتيات الموضوع على

---

١. صدر المتألهين الشيرازي، *اللمعات المشرقية* (المنطق الحديث)، ص ٧.

٢. صدر المتألهين الشيرازي، *الحكمة المتعالية*، ج ١، ص ٢٩٣.

الدوام، وهذا هو الوجه في تسمية هذا الحمل بـ (الذاتي)[١]، بيد أنه لا يُقال هناك أنّ الموضوع هو الفرد المحمول بالذات؛ لأن مفهوم الموضوع هو المنظور دون لحاظ أفراده.

ومن خلال ما تقدم يمكن بيان كيفية ارتباط أقسام الحمل ـ من وجهة نظر صدر المتالهين ـ بأقسام المحمول في باب الكليات الخمسة بالقول أن المحمول في (الحمل الأولي) من المفاهيم الذاتية، إلا أن حمله على الموضوع يكون بهدف تحليل مفهوم الموضوع، دون أن يكون ناظراً إلى مصاديق الموضوع. وأما المحمول في (الحمل الشائع) فهو إما أن يكون من المفاهيم الذاتية أو من المفاهيم العرضية، مع خصوصية أن حمله على الموضوع يكون بلحاظ مصاديق وأفراد الموضوع.

الحكم التحليلي التوضيحي والحكم التركيبي التوسيعي عند كانط

لقد فطن كانط في مقام المعرفة إلى انقسام الأحكام إلى: (الأحكام التحليلية) و(الأحكام التركيبية)، ومن هذه الناحية كان ناظراً إلى الارتباط (المفهومي) بين الموضوع والمحمول في القضايا والأحكام. يذهب كانط إلى الاعتقاد بأن الأحكام التركيبية تستوجب زيادة معرفة الإنسان بشيءٍ، في حين أن الأحكام التحليلية لا تضيف شيئاً إلى معارف الإنسان. وقال في كتاب (التمهيدات):

... أيّاً كان منشأ الأحكام، ومهما كان وضع الصورة المنطقية لها، هناك فرقٌ بينها باعتبار المحتوى، وطبقاً لذلك فإن كلَّ حكمٍ إمّا أن يكون توضيحيّاً صِرفاً لا يضاف بواسطته شيءٌ إلى المحتوى المعرفي، أو أن يكون توسيعيّاً ويزيد من المستوى المعرفي. ويمكن تسمية النوع الأول بالأحكام التحليلية، كما يمكن تسمية النوع الثاني بالأحكام التأليفية[٢].

---

١. المصدر أعلاه.

٢. إيمانويل كانت، *التمهيدات*، ترجمه إلى الفارسية: غلام علي حداد عادل، ص ٩٦، مركز نشر دانشگاهي، طهران، ١٣٦٧ هـ ش.

وعلى هذا الأساس فإن الأحكام التركيبية أو التأليفية تعمل على زيادة معرفتنا بموضوع الحكم، بخلاف الأحكام التحليلية التي لا تنفع إلا في تحليل مفهوم الموضوع. ومن هنا فإن الأحكام التأليفية تعمل على زيادة المعلومات، حيث إنّ مفهوم المحمول فيها غيرُ مفهوم الموضوع، وإن الأحكام التحليلية تعمل من هذه الناحية على تحليل المعلومات، حيث يكون المفهوم فيها داخلاً في مفهوم الموضوع. ومن هنا نقول أن كانط من خلال رؤيته إلى حيثية الارتباط (المفهومي) بين الموضوع والمحمول، قام بتأسيس أول تقسيمٍ له في مورد القضايا.

وعلى هذا الأساس يمكن القول: إن المعيار الرئيس في التمايز بين الأحكام التحليلية والأحكام التركيبية ـ من وجهة نظر كانط ـ يتلخص في (الاتحاد) بين مفهوم الموضوع والمحمول، أو (الاختلاف) بينهما. وهذا يثبت بوضوح أن تقسيم كانط قد تم في المقام المعرفي، وقد كان ناظراً في ذلك إلى (الفاعل المعرفي).

علاقة تقسيم كانط بأقسام المحمول في باب الكليات الخمسة

لم يكن لدى كانط في تقسيم القضايا أيُّ نظرةٍ إلى مفاهيم الذاتي والعرضي المصطلحة في باب الكليات الخمسة إطلاقاً؛ إذ كما عرفنا فإن التقسيم التقليدي للمحمول إلى ذاتي وعرضي قد تمّ بلحاظ مصاديق الموضوع، وبالنظر إلى (معرفة المتعلق)، في حين أن أقسام الأحكام من وجهة نظر كانط يتمّ طرحها بالنظر إلى الارتباط مع (الفاعل المعرفي). وكما يتضح من كلماته إذا كان مفهوم المحمول ـ في قضية ما ـ مشتملاً على شيءٍ زائدٍ على ما يمتلكة الشخص (الفاعل المعرفي) عن مفهوم الموضوع، اتخذت القضية شكل القضية (التركيبية)، وإلا فإنها ستتخذ شكل القضية (التحليلية).

وتتجلى هذه النقطة من بعض أمثلةِ كانط على نحو واضح جدّاً. فإن القضية القائلة: (إن الذهب معدنٌ أصفرُ اللون) ـ مثلاً ـ هي من وجهة نظر كانط قضيةٌ تحليليةٌ:

لأنني في التعرّف على هذه الحقيقة لا أحتاج إلى أيِّ تجربةٍ أخرى غير المفهوم الذي أعرفه عن الذهب، وذلك المفهوم يتضمّن بدوره حقيقة أن هذا الجسم أصفرُ

اللون ومعدنٌ، لأن هذا هو العنصر المقوّم لمفهوم الذهب، ولست بحاجةٍ في تحليل هذا المفهوم إلى أيِّ شيءٍ آخرَ من خارجه[١].

في حين أننا نعلم أن (اللون الأصفر) لا يمكن عدّه ـ من منظور المنطق التقليدي ـ ذاتيّاً ومقوّماً للذهب، بل هو من أعراضه. وإذا أردنا مقارنة رؤية المنطق التقليدي برؤية كانط ـ بمعنى أن نرى القضايا (التي يكون محمولها ذاتيّاً بالنسبة إلى الموضوع) تحليليةً، ونرى القضايا (التي يكون المحمول فيها عرضيّاً بالنسبة إلى الموضوع) تركيبيةً ـ وجب علينا القول بأن هذه القضية المذكورة هي قضيةٌ تركيبيةٌ. في حين أن كانط نفسه يذهب إلى خلاف هذا الأمر.

وعليه فإن اعتبار تشابه وتناظر تقسيم المحمول إلى الذاتي والعرضي في باب الكليات الخمسة، مع تقسيم الحكم إلى تحليليٍّ وتركيبيٍّ من وجهة نظر كانط لا يبدو وجيهاً. إلا إذا نقلنا خلفية تقسيم المحمول في باب الكليات الخمسة إلى (الفاعل المعرفي)، وقلنا بأن كلَّ محمولٍ يحصل عليه المعرِّف من خلال تجزئة وتحليل المفهوم الذي يحمله في ذهنه عن الموضوع، يكون ذاتيّاً لذلك الموضوع، وفي غير ذلك سيكون عرضيّاً له.

ومن خلال ما تقدم تتضح العلاقة بين تقسيم كانط وتقسيم صدر المتألهين أيضاً. إذ كما رأينا فإن أقسام المحمول في باب الكليات الخمسة تتكافأ مع أقسام المحمول بالحمل الشائع الصناعي. فإذا أخذنا الحمل الشائع بالنسبة إلى الفاعل المعرفي، سوف ينطبق كلٌّ من الحمل الشائع بالذات والحمل الشائع بالعرض على التوالي على الحكم التحليلي والحكم التركيبي. ومن جهة أخرى سوف يتحد الحمل الشائع بالذات مع الحمل الذاتي الأولي (الناظر بنفسه إلى المفهوم والفاعل المعرفي). وأما إذا اعتبرنا الحمل الشائع ناظراً إلى متعلق التعريف ـ الذي يبدو أكثرَ تماهياً مع رؤية صدر المتألهين ـ فسوف لن يكون هناك بعد ذلك أيُّ تطابقٍ بينه وبين رؤية كانط، وسوف يكون الحمل الأولي وحده الذي يقبل الانطباق على الحكم التحليلي فقط.

---

١. المصدر أعلاه، ص ٩٧.

المصادر:

١. ابن سينا، *منطق المشرقيين*، المكتبة السلفية، القاهرة، ١٩١٠ م.
٢. إيمانويل كانت، *التمهيدات*، ترجمه إلى الفارسية: غلام علي حداد عادل، مركز نشر دانشگاهي، طهران، ١٣٦٧ هـ ش.
٣. الحائري اليزدي، مهدي، *هرم هستي*، مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگي، طهران، ١٣٦١ هـ ش.
٤. صدر المتألهين الشيرازي، *اللمعات المشرقية (المنطق الحديث)*، انتشارات آگاه، طهران، ١٣٦٢ هـ ش.
٥. صدر المتألهين، *الحكمة المتعالية*، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨١ م؛
٦. مدرّس زنوزي، آقا علي، *رسالة حمليه*، شركت انتشارات علمي وفرهنگي، طهران، ١٣٦٣ هـ ش.
٧. المظفر، محمد رضا، *المنطق*، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٢ م.

الثورة الكوبرنيكية لإيمانويل كانط برؤية الشهيد مرتضى مطهّري[1]

رضا تقيان ورزنه

تطرّق الباحث في بادئ المقالة إلى بيان المقصود من الثورة الكوبرنيكية لإيمانويل كانط على الصعيد المعرفي، والمسألة الأساسية هنا تمحورت حول ما طرحه هذا الفيلسوف الغربي من تشكيكٍ حول الميتافيزيقا التي كانت سائدةً في عصره، حيث تأثّر بآراء سلفه ديفيد هيوم وأيّد تطوّر العلوم التجريبية، ناهيك عن أنّ التناقضات الموجودة في المعتقدات الميتافيزيقية قد جعلته يتبنّى فكرة إعادة هيكلة النهج الإبستمولوجي لدى البشر، حيث اعتبر المعرفة ثمرةً للنشاط المشترك بين الحسّ والذهن، وعلى هذا الأساس فقد ذهب إلى القول بأنّ العينية لا تكتسب من الخارج، بل هي نتيجةٌ متحصَّلةٌ من النشاط المشترك بين الحسّ والذهن على ضوء مقولاتٍ متعاليةٍ تتمخّض عنها مفاهيمُ تركيبيةٌ قبليةٌ (سابقةٌ)، ومن ثمّ لا محيص من القول بأنّ كلّ تنظيرٍ يطرح بعيداً عن الشؤون المحسوسة فهو يسفر عن حدوث تناقضٍ في العقل الخالص (المحض).

رغم أنّ الشهيد مرتضى مطهّري اعتبر ديفيد هيوم وإيمانويل كانط رائدين فاقا أسلافهما في النشاط الفكري الفلسفي، إلا أنّه أكّد على إخفاق الأخير في أطروحته الإبستمولوجية، فثمرة أطروحاته الفلسفية هي إنكار واقعية العلم، كما أنّه ضيّق نطاق المعرفة الذهنية دون مسوّغٍ معقولٍ، ناهيك عن أنّ ثورته الكوبرنيكية لم تُثمر مطلقاً ترسيخَ مبادئ العلم، بل أسفرت عن التشكيك بها.

التحرير

---

[1]. المصدر: تقيان ورزنه، رضا، «***انقلاب كپرنيكي كانت از ديدگاه شهيد مطهري***»، مجلة «***ذهن***»، شتاء وربيع ١٣٨٧ ـ ١٣٨٨ هـ ش، ٢٠٠٩ م، العددان ٣٦ و ٣٧.

تعريب: حيدر نجف.

الخلاصة

تعرّضت ثورة كانط الكوبرنيكوسية[1] في نظرية المعرفة[2] لشتى أشكال النقد والدراسة، فاعتبرها بعض الباحثين في مصافِّ نظريات سقراط وأفلاطون وأرسطو، وذهب آخرون إلى عدم جدواها بل وإلى كونها سلبيةً وتخريبيةً. على أن القاسم المشترك بين كل هذه الآراء المؤيدة والمعارضة هو الاعتراف بالتأثير الكبير الذي تركته هذه الثورة في جميع المدارس الفكرية وحتى الفرضيات العلمية من بعد كانط وإلى يومنا هذا. تستعرض هذه الدراسة أولاً ماضي هذه الثورة والأجواء التي سادت عصر كانط، ثم تتطرق لمناقشة السؤال القائل: للإجابة عن أيِّ أسئلة وقضايا صاغ كانط منظومته الفلسفية في المعرفة وفقاً للنموذج الكوبرنيكوسي؟ ومن بعد ذلك قمنا بمراجعة تقييمات هذه الثورة في أفكار الشهيد مرتضى مطهري، وخصوصاً في آرائه النهائية حولها وحول كانط، والتي عرضها في دروسه التفصيلية لشرح منظومة الملا هادي السبزواري، وهي دروسٌ ألقاها على لفيفٍ من أساتذة الجامعات (ومنهم أساتذة الفلسفة الغربية في جامعة طهران). في زمن الشهيد مطهري لم تكن الكثير من كتب كانط ولا المصادر والكتب المرجعية الأولى عن كانط، بل وحتى الكثير من المصادر من الدرجة الثانية عنه، لم تكن قد تُرجمت بعد إلى الفارسية، وتدل طريقة إحالات الشهيد مطهري إلى المصادر على أنه لم يُوفَّق حتى لمطالعة الأعمال المتوفرة جميعها، بيد أن نوعية نشاط الذهن في المعرفة، ودحض كاشفية العلم عن الواقع، وتوقف كانط عند الميتافيزيقا، كانت من جملة القضايا والبحوث التي عالجها الشهيد مطهري بالنقد والدراسة.

1. Copernican revolution

2. Epistemology

مقدمة

صحيحٌ أن عصر كانط عُرف بكثيرٍ من السمات والعلامات منها النزعة الإنسانية[١]، و النزعة العلمية[٢]، و التنوير[٣]، ولكن ربما كانت الميزة الأبرز التي استحوذت على ذهنية كانط وغيره من المفكرين في ذلك العصر، والتي تبدّت بنحوٍ أوضحَ وأسطعَ من سائر مميزات ذلك العصر، هي النزعة العلمية، والسعي لاجتراح تطوراتٍ جذريةٍ في جميع أركان الثقافة والحضارة. فثورة كوبرنيكوس في الفلك والنجوم، وثورة هيوم الكوبرنيكوسية في علم الأخلاق، وثورة نيوتن في الفيزياء، بعثت هي كلُّها وساوسَ ملحّةً في أذهان المفكرين آنذاك تؤكِّد لهم أنكم إذا كنتم تَصْبُون إلى التقدم العلمي فلا مناص أمامكم من التحولات الجذرية. ومع أن كانط كان صاحب خبرةٍ في معظم علوم زمانه، وتقدم فيها إلى مرحلة الأستاذية، إلّا أنه بدأ مشروعه الأساسي بالإعلان عن أسباب إفلاس ما بعد الطبيعة[٤] الرسمية، وضياعها في دوامة التناقضات[٥] غير المجدية، وحاول طبعاً دحضها وهدمها. وقد كان سؤاله الأساسي: ما هي علّة علل التقدم والتجديد في سائر العلوم، وما هو السرّ في إفلاس وتيه ما بعد الطبيعة؟ وبعد التدبّر في مصير سائر العلوم والمنعطفات الكثيرة التي مرّت بها، توصّل أخيراً إلى نتيجةٍ فحواها أنه ينبغي القيام بثورةٍ في الفلسفة أيضاً على غرار ما حصل في سائر العلوم. لذلك توجّه فوراً إلى كوبرنيكوس رائد قافلة الثوار في العصر الحديث.

تشير هذه الدراسة إلى الخلفيات والأجواء التي سادت عصر كانط، ودوافعه من الميل لاجتراح ثورةٍ في الفلسفة الرسمية، ثم نتناول بالدراسة والتحليل نقود الشهيد مرتضى مطهري لفلسفة كانط. يعتقد الأستاذ مطهري أن هيوم وكانط، بالمقارنة إلى أسلافهم

---

1. Humanism
2. Scientism
3. Enlightenment
4. Metaphysics
5. Antinomies

الماديين السطحيين، كانوا أكثرَ يقظةً ونباهةً، وشخّصا المشكلة بوعيٍ وذكاءٍ أكبرَ. لكنه يرى أن هيوم أكد فقط على وجود مشكلةٍ في جسد ما بعد الطبيعة وقضية المعرفة، أما كانط الذي تقدم أكثرَ من هيوم بقليلٍ وحاول معالجة المشكلة، فقد وصف، لمعالجة المشكلة، وصفةً مقلوبةً جعلت جدران الطريق المسدود الذي هو فيه أكثرَ صلابةً وقوّةً. فهو يرى أن كانط أيضاً كانت له نقوده الجادة للميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة) وأيضاً لنوعية نشاط الذهن في المعرفة. الذهن الذي يقول به كانط مملوءٌ قبل الحسّ (الإحساس) وفي سياق المعرفة، بمقولاتٍ تفرض نفسها على مادة المعرفة، أما الذهن الذي يقول به الشهيد مطهري فهو فارغٌ بالمرّة قبل الحسّ وفي أثناء الحسّ، وتبدأ نشاطاته الأساسية والبالغة التعقيد بعد وفود المحسوسات وحصول ماهية الأشياء في الذهن. ولكن من الواضح أن التطرق لكلِّ هذه القضايا في دراسةٍ واحدةٍ غيرُ متاحٍ إلّا في حدود الإشارات العابرة، الأمر الذي قام به كاتب هذه الدراسة على الرغم من اعترافه بقصوره في الفهم الشامل لفلسفة كانط، وكذلك في الفهم العميق للركائز الأصيلة لأفكار الشهيد مطهري، ومن خلال مراجعة آثار هذين المفكرين الكبيرين.

الثورة الكوبرنيكوسية

قلنا قبل قليل أنّ لعصر كانط سماتٍ وعلاماتٍ عديدةً، فهو عصر النزعة الإنسانية وعصر النزعة العلمية، وعصر التنوير، وعصر الثورات. ولكن باعتراف كانط نفسه «لم تقع أبداً حادثةٌ بعظمة الثورة الفرنسية الكبرى في تاريخ القرون الحدثية» (كورنر، ١٣٦٧ هـ ش، ١٩٨٨ م، ١٨)، ولم تؤثر في أفكاره بدرجة تأثير هذه الثورة. ولقد تسرّبت هذه الروح الثورية في أركان وأسس الحياة الاجتماعية إلى المناخ العلمي والفكري للمفكرين الكبار أيضاً. ومن ذلك فقد كان للثورة الكوبرنيكوسية في النجوم دروها الخاص في إطلاق روح التحول والتغيير والثورة في الركائز الثقافية والحضارة للعالم الغربي.

يعرّف برتراند راسل حسنات علم الفلك الحديث الذي ظهر باكتشافات كوبرنيكوس بأنها اثنتان: أولاً معرفة أن ما كان يعتقد به الناس منذ العصور الغابرة قد يكون غيرَ صحيحٍ.

وثانياً معيار الحقيقة العلمية هو تجميع المعلومات بصبرٍ وأناةٍ إلى جانب حدوسٍ متهورةٍ حول القوانين التي تربط بين هذه المعلومات. لقد ظهرت الثورة الكوبرنيكوسية في ضوء أنه لو افترضنا الشمس بدل الأرض مركزاً للعالم لبدا نظام العالم أبسطَ ومفهوماً أكثرَ وعلميّاً أكثرَ مما لو افترضناه على النحو الذي تصوّره أرسطو وأخلافه (م ن، ٢١).

وهيوم أيضاً الذي تسبب في أعنف الصعقات لكانط، زعم هو الآخر اجتراح ثورة كوبرنيكوسية في علم الأخلاق (تقيان ورزنه، ١٣٨٦ هـ ش، ٢٠٠٧ م، ٢٠٨ ـ ٢٢٠).

يعترف كانط أنه استفاق من غفوة الجزمية بعد قراءته لهيوم وقرر أن يطلق ثورة كوبرنيكوسية في علم المعرفة أيضاً. إلى ذلك الحين كانوا يقيسون صدق القضية عن طريق تطابق الذهن مع العالم الخارجي. وحسب عقيدة كانط فإن الصدق هو: تطابق العين[١] مع الذهن[٢]، وبفرز ما يمكنه تجربته من قبلنا (الظواهر[٣]) وما هو خارج نطاق معرفتنا (الشيء في نفسه[٤])، اعتبر سر إفلاس ما بعد الطبيعة هو خروج العقل النظري عن مَدَيات الحس والتجربة ونطاق الظواهر، وطموحاته المجنحة ودخوله في مساحاتٍ هي خارجَ حيّز نشاطه. ووجد أن الحلّ والعلاج يكمن في أن يتراجع العقل النظري بأسرع ما يمكن ودون تضييعٍ للوقت عن المواقف التي كان يدافع عنها عن غيرِ وجهِ حقٍّ. يعتقد كانط أن ما بعد الطبيعة الرسمية من فرط ما حلقت في مَدَياتٍ بعيدةٍ فَقَدت قدراتها البصرية وقواها الجسمانية، وينبغي أن تنتف ريشها الكاذب وتعود لمواقعها ومواقفها الأصلية ليمكن إنقاذها من المهلكة. لكنه أفرط في نتف ريشها إلى درجةِ أن حرمها حتى من التحليق في مملكتها الطبيعة المشروعة. إنه يشير بصراحةٍ لهذه القضية في كتابه «التمهيدات» (مقدمة لكلِّ ميتافيزيقَا مقبلةٍ يُراد لها أن تكون علماً) ويقول:

---

1. Object
2. Subject
3. phenomenon
4. noumenon

هنا، لو أردنا أن نبين كيف ستكون الميتافيزيقا التي ينبغي أن نتوقعها كنتيجةٍ بعد أن كيّفنا أنفسنا مع أصول النقد، وكيف لن يجعلها نتف الريش الكاذب هذا نحيفةً تافهةً، بل وسيؤدي من ناحيةٍ أخرى إلى عظمتها وجلالها، لتطلّب ذلك مجالاً واسعاً (كانط، ١٣٧٠ هـ ش، ١٩٩١ م، ٢٤١).

لقد أصاب كانط عندما شخّص أن ما بعد الطبيعة الشائعة والرسمية تعاني من تناقضاتٍ غيرِ مجديةٍ، لكنه لم يفكر في أنه قد يكون هناك، ما عدا المنظومات الفلسفية التي يعرفها والتي طالعها، منظوماتٌ فلسفيةٌ أخرى تراعي حدود العقل ورفعته وتنتهل من مصادرَ معرفيةٍ أخرى، وبذلك فهي لا تعاني من مثل هذه التناقضات.

يصرّ كانط على أن ما بعد الطبيعة الرسمية تعاني من تناقضاتٍ عديمة الجدوى، ولم تستطيع التوصّل إلى أغراضها وأهدافها الرئيسة وغاياتها القصوى، وهي وجود الله، والحرية، وخلود النفس، وكذلك الأخلاق الذاتية الركائز (المكتفية بذاتها). وكان يصف ما بعد الطبيعة بأنها فنٌّ كاذبٌ وحكمةٌ باطلةٌ ليؤكد أن عصر انحطاطها وأفولها قد حان، وكل محاولةٍ لإنقاذها إنما هي محاولةٌ عديمة الجدوى أساساً، ولا حل سوى هدم هذا البناء المتزلزل الهشّ الأساس، وإقامة الميتافيزيقا على أساسٍ رصينٍ (كانط، ١٣٧٠ هـ ش، ١٩٩١ م، ٦ ـ ٣٩). وقد كان كانط يؤكد على أن مساعيه الفلسفية هي لإنقاذ الفلسفة من الشك، لكن كل من له خبرةٌ بالأمر يعلم أن معظم المذاهب الفكرية النسبية التي جاءت من بعده تنسب له نزعتها في الشك بكل فخرٍ واعتزازٍ.

ولكن ما هي حقّاً الأجواء والظروف التي دفعت كانط إلى إطلاق ثورةٍ في الفلسفة؟ للعثور على جواب هذا السؤال لا نحتاج للسفر والبحث في مَدَيات ومساحاتٍ بعيدةٍ، لأن كانط نفسه دلنا على الجواب بكلٍّ وضوحٍ وجلاءٍ في مقدمة كتابه «*نقد العقل المحض*». إنه بمشاهدته تطور العلوم، بما في ذلك علوم الرياضيات والطبيعيات، ومقارنة وضعها هذا بالوضع المتزلزل الهشّ لما بعد الطبيعة ودورانها حول نقطةٍ ثابتةٍ من دون أن تتقدم حتى خطوةً واحدةً إلى الأمام، استنتج أن ما بعد الطبيعة في أزمةٍ. في هذه المقدمة نراه أوّلاً يذكر المنطق، حادي قافلة العلوم اليقينية، والذي سار في طريق العلم الموثوق. والرياضيات

أيضاً من وجهة نظره هي علمٌ «سار منذ القدم وفي حدود ما يستطيعه عقل الإنسان، وبين كل أهالي اليونان المذهلين، في الطريق الموثوق، ألا وهو طريق العلم» (كانط، ١٣٦٢ هـ ش، ١٩٨٣ م، ٢٥ ـ ٢٦)، واهتدت العلوم الطبيعية، وخصوصاً الفيزياء ـ والتي كان يميل لها أكثر من ميله لسائر العلوم ـ على الرغم من تأخرها بعض الشيء، ولكنها اهتدت أخيراً بفضل نبوغ فرانسيس بايكون[1]، و غاليلو[2]، و توريتشلي[3]، و شتال[4]، وغيرهم، إلى جادة العلم. ولكن «ما هو السبب الذي جعل الميتافيزيقا لا تجد لحد الآن طريق العلم الموثوق؟» (م ن، ٢٩).

لِمَ لَمْ يكن لما بعد الطبيعة التي تدّعي تبيين أسس العلوم وتأسيس مناهج العلوم، نصيبٌ في إيجاد تطوُّرٍ علميٍّ إيجابيٍّ وفي خلق انتصاراتٍ علميةٍ باهرةٍ، ولِمَ هي عاجزةٌ عن تسويغ وتبيين الأساس الفلسفي للعلوم الطبيعية؟ (كانط، ١٣٧٠ هـ ش، ١٩٩١ م، ٦ ـ ٧).

يمكن التخمين بأنه في الأجواء التي حاول فيها كانط طرح مشروعه الفلسفي، كانت النزعة العلموية مهيمنةً على الأذهان والأفكار إلى درجة أنه على الرغم من رحابة آفاقه ونظراته لم يستطع التحرر من تأثيراتها وضغوطها فصاغ منظومته الفلسفية طبقاً لها. من هنا، على الرغم من الأسئلة الكثيرة التي كانت أمامه، من المستبعد في ضوء ما نعرفه عنه من تدقيقٍ ونظرٍ ثاقب، أنه بقي غافلاً عنها ولم يهتم للإجابة عنها. إنه لم يوضّح أبداً: لِمَ هو يعتبر كل مسائل ما بعد الطبيعة مسائل غير منتجة ولا جدوى منها؟ ولِمَ هو يتوقع من ما بعد الطبيعة بما فيها من مسائلَ كبيرةٍ ومتعددةٍ، نفس ما يتوقعه من العلم التجربي؟ هل عظمة الإنسان وحياته وتخصيب منظومته الفكرية رهنٌ بالمسائل المحلولة أم بالمسائل والمشكلات التي يوجدها بمساعيه الفكرية؟ هل تقدم قافلة الثقافة والحضارة البشرية منوطٌ بالمعلومات الحالية والنتائج الحاصلة عنها أم بجهود الإنسان الرامية إلى حلّ ما

---

1. Francis Bacon

2. Galileo

3. Torricelli

4. Stahl

يواجهه من مجهولاتٍ؟ ثم هل استطاعت العلوم الطبيعية ـ التي استهدفت بسهام المشاهدة والتجربة الطبقة الأظهر والأكثر سطحية من عالم الوجود، بل ومساحةً جدَّ صغيرةٍ من هذه الطبقة ـ حلَّ وتبيين كل المجهولات التي تواجهها، أم كما قال الفيلسوف الإسلامي الكبير ابن سينا - وهو ما أثبتته حالات التقدم العلمي التي أعقبت كانط وبعد تلاشي حمّى الزهو العلمي في عصر الحداثة – قال أنه مع كل اكتشافٍ علميٍّ ومع كلِّ حلٍّ لسرٍّ من أسرار العلم تتبدّى أسرارٌ أخرَى أكثرُ وأعقدُ، وهكذا دواليك؟ وإذا كان الأمر كذلك فَلِمَ نتوقع من ما بعد الطبيعة أن تعالج وهي في منتصف طريقها الغاصّ بالمنعطفات كل المشكلات، وتصل إلى نهاية الطريق؟

صياغة هيوم لمبدأ العلية وما تفتّق عنها من نزعةِ شكٍّ، كان حافزاً آخرَ دفع إلى الخوض في هذه الساحة وممارسة دورٍ أساسيٍّ فيها. وبالطبع فإن هيوم أيقظه من غفوة النزعة الجزمية وخطف النوم الرغيد من عينيه، لكنه مع ذلك ظل يذكره بخير حتى اللحظات الأخيرة من حياته. ومع أن لهذا الموضوع ماضيَه الطويلَ في تاريخ الفكر البشري، بيد أن هذا الحجم من تأثيراته ـ والذي أضفى عليه هيوم أسلوباً وسياقاً جديداً بطريقةٍ ذكيةٍ ـ يبقى مديناً للأجواء التي ساهم مفكرون وناقدون كثيرون في خلقها:

كانت هذه هي المشكلات التي واجهت كانط، وقد كان الحلّ الذي اقترحه ثمرة دراساته الواسعة في العلوم الأخرى وعزيمته الجادة للتخلص من هذه المشكلات، وقام هذا الحل على إثبات وجود قضايا تركيبيةٍ قبليةٍ. من وجهة نظره فإنّ مسارَ التقدم في أيِّ علمٍ منوطٌ بوجود مثل هذه القضايا. سار هيوم على خطى المفكرين الذين سبقوه وقسّم القضايا العلمية إلى نوعين هما: قضايَا مستمدةٌ من التجربة (ومنها قضايا العلوم الطبيعية) وقضايا غنيةٌ عن التجربة (و مثالها القضايا الرياضية).

بيد أنّ العلية والضرورة هما من المفاهيم التي لا تُستمد من التجربة ولا هي من نوع القضايا الرياضية أي التحليلية، وهكذا انتهى به المطاف إلى إنكار العلية. وحاول كانط من

خلال تقسيمه الجديد للقضايا إلى قضايا تحليليّةٍ[1] و قضايا تركيبيّةٍ[2]، وتقسيمه القضايا التركيبية إلى تركيبيّةٍ قبليّةٍ[3] و تركيبيّةٍ بعديّةٍ[4]، حاول إثبات وجود القضايا التركيبية القبلية في العلوم التي اعتقد أنّها علومٌ متقدمةٌ وخصبةٌ ومتجددةٌ، مضافاً إلى محاولته إثبات التضعضع والهشاشة والإفلاس في العلوم التي تفتقد للقضايا التركيبية القبلية. وسيمكن عن طريق تكريس وجود مثل هذه القضايا في الفلسفة معالجة مشكلة العلية والطريق المسدود الذي وصلت إليه العلية، وسيتبين أيضاً السبب في ابتلاء أدعياء ما بعد الطبيعة الرسمية بتناقضاتٍ غيرِ مُجديةٍ (إطلاق مقولات الفاهمة على مجال ما وراء الظواهر الحسية مثل وجود الله، ووجود النفس وخلودها، وإطلاقها على «الشيء في نفسه» الخارج عن نطاق إدراكاتنا الظاهرياتية). ولأجل تمهيد الأرضية والمقدمات لتكريس مثل هذه القضايا، وجد كانط أن من الضروري إقامة منظومته الفلسفية على أساس ثورةٍ في المعرفة، فتوجّه نحو الثورة الكوبرنيكوسية في الفلك من منطلق خلفياته الفكرية.

مع أن كانط يوضّح في «*نقد العقل المحض*» أنهم في زمانه يعتبرون المعرفة تطابق الذهن مع متعلقات الذهن، ولم يشر إلى الماضي التاريخي للثورة الكوبرنيكوسية في المعرفة، ولكن بالمستطاع تحرّي جذور هذه الثورة بالعودة إلى زمن ديكارت وحتى إلى ما قبل ديكارت. في إطار فكر ديكارت تطرح على الأقل قضية الكيفيات الثانوية وفعالية الذهن وتطابق الواقع الخارجي مع الذهن. إلاّ أن تطوير هذه الرؤية وتنميتها وتسريتها على جميع نشاطات الذهن وأداءاته، وتبيين واستخراج نتائجها، حصل كله على يد كانط. يرى كانط أنّ كلامَ هيوم القائل بتعذّر استقاء الضرورة والكلية من المعطيات التجربية هو كلامٌ صادقٌ، ولهذا بدا من الصعب عليه القول بأن المعرفة هي تطابق الذهن مع متعلقاته، لذلك قال:

---

1. Analytical

2. Synthetic

3. A priori synthetic

4. synthetic A posterior

جرى الافتراض لحد الآن أن معرفتنا كلها يجب أن تتطابق مع المتعلقات، ولكن طبقاً لهذا الافتراض سوف تذهب هدراً كل المساعي الرامية إلى معرفة شيءٍ عن هذه المتعلقات بنحوٍ قَبْليٍّ ويقينيٍّ لكي تزداد معرفتنا وتتضاعف. إذاً، يجب الآن أن نحاول ونرى أنه لو افترضنا بأن المتعلقات هي التي يجب أن تتطابق مع المعرفة، فهل سنحقّق تقدماً أفضلَ في موضوع ما بعد الطبيعة أم لا؟ (Kant, 1993: B XVI).

وهنا تحديداً يشير لأولِ مرةٍ إلى الثورة الكوبرنيكوسية في النجوم والفلك:

الوضع هنا تماماً مثل فكرة كوبرنيكوس الأولى. بعد أن لم يصل كوبرنيكوس إلى نتيجةٍ جيدةٍ في تبيين دوران الأجرام السماوية ـ بناءً على افتراض أن هذه الأجرام هي التي تدور حول الأرض ـ حاول أن يرى هل سيصيب نجاحاً أكبرَ لو افترض أنّ الأرض متحركة والنجوم [بما في ذلك الشمس] هي الساكنة؟ (Ibid: B XVI)

وقد أثبتت البحوث والتحقيقات الفلكية التالية أن الكثير من الظواهر الفلكية التي لم يكن لها ما يبررها حسب افتراض مركزية الأرض[1] اكتسبت تبييناً مناسباً وسهلاً حسب فرضية مركزية الشمس[2].

وعلى هذا الغرار، ذهب كانط إلى أنه من أجل أن تكون الأعيان الخارجية معلومةً لدينا يجب أن تتطابق مع ذهننا، لا العكس. وستكون المعرفة القبلية ممكنة التبيين والإيضاح على هذا الأساس، أما حسب الفرضية السابقة فلن تكون ممكنة التبيين. إذا افترضنا أن ذهن الإنسان منفعلٌ صرفٌ في عملية المعرفة فلن نستطيع تسويغ المعرفة القبلية التي لا شك في أننا نمتلكها ونتوفر عليها. إذاً، ينبغي أن نفترض أن الذهن فعّالٌ.

والآن يمكن العمل في ما بعد الطبيعة، وفي خصوص شهود الأعيان بطريقةٍ مماثلةٍ [مماثلةٍ لما في علم الفلك]. إذا تقرر أن تطابِق قوةُ الشهود [الذهن] نفسَها مع الأعيان، فلا أفهم كيف يمكن للإنسان أن يتوفر على معرفةٍ صحيحةٍ بشأن الأعيان. ولكن على العكس إذا كيّفَ العينُ نفسَهُ مع الذهن، فأنا متفائلٌ جدّاً بتحقق هذا الأمر (Kant, 1993: B XVII).

---

1. Geocentric Hypothesis

2. Heliocentric Hypothesis

أي إن الذهن يفرض صور معرفته على المادة النهائية للتجربة، ولا يمكن معرفة الأشياء بواسطة هذه الصور.

يعتقد كانط أن الرياضيات أصبحت علماً عندما قامت على أساس مفاهيمَ قبليةٍ.

لقد سارت الرياضيات منذ القدم، في حدود ما يدركه عقل الإنسان، على طريق العلم الموثوق بين سكان اليونان المذهلين. ولكن ينبغي ألّا نتصور أنّ الرياضيات أيضاً استطاعت بسهولةِ المنطق نفسِها ـ الذي يتعامل فيه العقل مع نفسه فقط ـ أن تسير في هذه الجادة، أو الأفضل أن نقول أن تشق وتفتح لنفسها هذه الجادة. بل على العكس تماماً، أخال أن الرياضيات بقيت لزمنٍ طويلٍ (وخصوصاً عند المصريين) تسير بنحوٍ بطيءٍ متعثّرٍ، وينبغي أن ننسب هذه الاستحالة إلى نوعٍ من الثورة فجّرتها أفكارٌ مباركةٌ لفرد بذل محاولةً معينةً، وبالنتيجة لن يعود الطريق الذي يجب السير فيه طريقاً يقبل الخطأ (كانط، ١٣٦٢ هـ ش، ١٩٨٣ م، ٢٦).

يعتقد كانط أن هذه الثورة حدثت متأخِّرةً جدّاً في العلوم الطبيعية، بيد أن تقدم هذه العلوم أيضاً ما انفك مديناً لتغيير المفكرين في هذه العلوم لمناحيهم البحثية، وطالما حاول الباحثون في هذه العلوم العثور على إجابات أسئلتهم عن طريق الاتباع المحض للطبيعة والتقيد بعالم الأعيان، فلن يستطيعوا تحقيق تقدّمٍ يُذكر. ولكن منذ أن أمسك غاليلو[1]، وتوريتشلي[2]، وشال[3] بعنان الطبيعة في أيديهم، ولم يسمحوا بجرجرة الطبيعة نحو ذاك الاتجاه أو هذا، حصلت مكاشفةٌ طافحةٌ بالأنوار والألق، لأنه:

اكتشف هؤلاء أن العقل لا يرى إلّا الأشياء التي يخلقها بنفسه طبقاً لمخططاته. لقد اكتشف هؤلاء أن العقل يجب أن يتقدم وفق أصول أحكامه وتقييماته طبقاً لقوانينَ ثابتةٍ، وأن يلزم الطبيعة بالإجابة عن أسئلته، لا أن يسمح فقط بأن تجرجره الطبيعة ذات اليمين وذات الشمال. ففي غير هذه الحالة لن يمكن إطلاقاً للمشاهدات التصادفية التي لم تأت

---

1 .Gallileo

2. Torricelli

3. Stahl

وفقاً لأيِّ خطةٍ مرسومةٍ مسبقاً، أن تندمج مع بعضها في قانونٍ ضروريٍّ، ومع ذلك يكون هذا القانون ذلك الشيء الذي تبحث عنه وتحتاج إليه (م ن، ٢٨).

مشكلة العلِّيّة من المشكلات التي تُعالَج ويُوجَد لها حلٌّ طبقاً للفرضية الجديدة.

يعتقد كانط أننا نعلم بالتأكيد بأن لكلِّ حادثةٍ علَّةٍ، وهذا العلم هو مصداقٌ للمعرفة القبلية، ولكن بأيِّ شرطٍ يكون هذا العلم ممكناً؟ إنه ممكنٌ فقط بشرط أن تكون في الأعيان ولكي تكون عينيةً تابعةً ومحكومةً لمفاهيمَ أو مقولاتٍ قبليةٍ هي مقولات الفاهمة البشرية، والعلية إحدى هذه المقولات (كاپلستون، ١٣٦٠ هـ ش، ١٩٨١ م، ٦٤).

يصرّ كانط على أنه:

إذا كان غير هذا لما كان لمفاهيمَ مثل الجوهر أو العلية، والتي لم تنتزع من التجربة وهي كما يقال مستقلةٌ عن التجربة أو «قبليةٌ»، لما كان لها ما بإزاء في الخارج. العالم الخارجي معناه عالم الأشياء والأمور التي تتعلق بها التجربة، ولهذا فهو معرفةٌ من صناعتنا نحن (كورنر، ١٣٦٧ هـ ش، ١٩٨٨ م، ٥٧).

محور أفكار كانط هو أن العالم موجودٌ بالنسبة لنا بمقدار ما نفكر به. إننا ننظر للعالم من نافذة قوالبنا الذهنية. وهذه القوالب الذهنية هي قوالبُ قبليةٌ تُفرَض على مادة المعرفة. إنها قيودٌ بشريةٌ ذاتيةٌ ولا مفرّ منها.

تفاعلت بحوثٌ ودراساتٌ كثيرةٌ حول نتائج هذه الثورة، لكن ما يتعلق بموضوع هذه الدراسة هو موقف كانط من ما بعد الطبيعة. يعتقد كثيرون أن كانط بإعلانه عن اقتصار قدرة العقل البشري على معرفة الظواهر والفينومينات، أقصى فهمَ الأمور غير الطبيعية عن حيّز التجربة والعقل البشريين. وذلك لسببٍ مهمٍّ هو:

في المعرفة والعلم، المقولات بمثابة الصورة، وما يستمد عن طريق التجربة بمثابة مادة تلك الصورة، ووجود كِليهما ضروريٌّ للعلم. من هنا يمكن الاستنتاج بأن علمنا يتعلق فقط بالأمور التجربية أي الحادثات وعوارض الأشياء، ولا يتعلق بذوات الأشياء. والعلوم الرياضية معتبرةٌ لأن أحكام العقل فيها تختص بأمورٍ هي من صناعة الذهن نفسه وليست خارج الذهن. الثقة بالعلوم الطبيعية مردّها إلى أن موضوعاتها تخضع للتجربة، وقد نمّاها

العقل ورعرعها وأوصلها إلى نتائجها بمفاهيمه ومقولاته[١]. أما موضوعات الفلسفة الأولى (ما بعد الطبيعة) فليست من داخل الذهن فيكون العقل نفسه قد صنعها ولا تخضع للتجربة والتجريب. وعليه لا يمكن لمسائل ما بعد الطبيعة وهي مسائلُ مجردةٌ ولا تندرج في إطار التجربة ولا يمكن تجريبها، لا يمكن لها أن تُبحث علميّاً (پاپكين، ١٤٠٢ هـ ق، ٣٣٧).

وعليه فـ «الأمور النفس الأمرية لها، من زاوية فلسفة كانط النظرية، طابعٌ تقييديٌّ صرفٌ، بمعنى أنها تدل على الحدود التي لو افترضنا أن فاهمتنا أرادت تجاوزها، فسوف تفقد عينيتها» (مجتهدي، ١٣٦٢ هـ ش، ١٩٨٣ م، ٥٤).

صحيحٌ أنّ استخدام مقولات الفاهمة في نطاق الذوات المعقولة، من وجهة نظر كانط، هو استخدامٌ متعالٍ لها، ويفضي إلى أوهامٍ وجدلٍ وتناقضاتٍ عديمةِ الجدوى، بيد أن الحقيقة هي أنه حينما يغلق باباً يفتح من جهة أخرى باباً على عالم الحقائق الميتافيزيقية، وهو الأخلاق. يصرّ كانط في كتابه «*نقد العقل المحض*» وكذلك في كتابه «مقدمة لكلِّ ميتافيزيقًا مقبلةٍ يراد لها أن تكون علماً» على أنه لا يريد أن يفتح باب الإلحاد، بل يروم عن طريق إثبات عجز العقل النظري عن حل قضايا ما بعد الطبيعة تمهيد الطريق لتأسيس ما بعد الطبيعة على أساس العقل العملي، ويقول:

«لذلك رأيت من اللازم أن أنحّي المعرفة جانباً لأفسح المجال للإيمان» (Kant, 1993: Bxxx).

وفي كتابه «مقدمة لكل ميتافيزيقًا مقبلةٍ يُراد لها أن تكون علماً» يتخطى حتى هذه الحدود ويشير بصراحةٍ إلى الخدمات التي قدّمتها فلسفته النقدية لعلم الكلام، قائلاً:

ولكن ينبغي عدم التقليل أبداً من أهمية خدماتها [فلسفته النقدية] لعلم الكلام، وذلك أنها تحرره من أحكام الجزميين، وبذلك تصونه حيال كل اعتراضات أمثال هؤلاء المعارضين، ذلك أن الميتافيزيقا الدارجة رغم كل الوعود الإيجابية التي تقطعها لعلم الكلام لم تستطع الوفاء بوعودها. أضف إلى ذلك أنها باستعانتها بالفكر الجزمي لم تستطع سوى أن تسلّح أعداءها ضد نفسها (كانط، ١٣٧٠ هـ ش، ١٩٩١ م، ٣٨).

---

1. Categories

ولكن يبدو أن المناخ الفكري الذي ساد بعد عصر كانط فتح الطريق أمام تشويه أفكاره والتمثيل بها، فجرى التركيز أكثر على ذلك الجزء من أفكاره الذي هدم ما بعد الطبيعة، فتحول إلى معينٍ تستقي منه كثيرٌ من التيارات الفكرية الإلحادية. وبالمستطاع رصد نموذجٍ بارزٍ لذلك في المدرسة الوضعية[1] المنطقية. والشهيد مطهري بدوره، ولأنه لم يتوفر على المصادر والكتب الأصلية وخصوصاً كتاب «مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يراد لها أن تكون علماً»، لاحظ أكثر ما لاحظ الدور التخريبي لإنكار ما بعد الطبيعة عند كانط ووجّه له نقوده ومؤاخذاته.

موقف الشهيد مطهري من ثورة كانط الكوبرنيكوسية

يعتقد الأستاذ مطهري أنه بالرغم من أن هيوم وكانط كانا أكثر يقظةً ووعياً بالمقارنة إلى أسلافهما السطحيين، واستطاعا تشخيص المشكلة بذكاءٍ، لكن هيوم لم يفعل سوى التأكيد على وجود مشكلةٍ في جسد الميتافيزيقا وقضية المعرفة، وكانط الذي تقدّم قليلاً في الطريق على هيوم وحاول معالجة المشكلة قدّم وصفةً مقلوبةً لهذه المشكلة وجعل جدران هذا الطريق المسدود أكثرَ صلابةً وقوةً. إنه يعتبر نظريات كانط في نظرية المعرفة خطوةً إلى الأمام بالقياس إلى آراء الماديين، ويرى أنّ الذين يعتبرون المعرفة انعكاساً للعالم الخارجي في الذهن سطحيون «لم يفهموا أصلاً قضية المعرفة ولم يدركوا أسلوب عمل الذهن» (مطهري، ١٣٦٠ هـ ش، ١٩٨١ م، ٢٧٨). لكنه يقرر أن شخصياتٍ مثل هيوم وكانط هم مفكرون فتحوا أعينهم وكانوا يقظين ولم يقنعوا بنظريات الماديين السطحية حول المعرفة، لكنهم عجزوا في الوقت ذاته عن إيجاد حل مناسب للمشكلة.

لقد وقعوا في هذه التضاعيف لأنهم درسوا ذهن الإنسان دراسةً حقيقيةً دقيقةً وحسبوا حساباً لكلِّ واحدٍ من هذه المعاني والمفاهيم، ثم وجدوا أن هذه المعاني والمفاهيم [بما في ذلك العلّيّة] لا تنسجم مع النظرية القائلة أنّ كلَّ ما موجودٍ في الذهن كان في السابق

---

1. Positivism

موجوداً في الحس، وانتقل من الحس إلى الذهن... إذاً وعلى كلِّ حالٍ، حتى لو كانوا قد أخطأوا فقد كان خطؤهم هذا بعد أن قاموا بهذه الدراسة الدقيقة على الذهن، وبعد أن طرحت هذه الأسئلة عليهم، وكان خطؤهم ناجماً عن وصولهم لحقيقةٍ وواقعٍ لم يستطيعوا في أحسن الأحوال تسويغه وتبريره (م ن، ج ٣، ٢٧٨ ـ ٢٧٩).

في زمن الأستاذ مطهري [عقدي الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين للميلاد] لم تكن كثيرٌ من مصادر الدرجة الثانية حول كانط قد ترجمت إلى الفارسية بعدُ، ناهيك عن مصادر الدرجة الأولى، ويدل أسلوب إحالاته إلى آراء كانط على أنه لم يتح له حتى مطالعة الآثار المتوفرة عن كانط كلها، بيد أن له مع ذلك نقوده لفلسفة كانط، والتي نشير في ما يلي إلى أبرزها:

١ ـ إنكار كشف العلم عن الواقع من جملة المؤاخذات التي يسجلها الشهيد مطهري على نظرية كانط. من وجهة نظر الحكماء المسلمين ـ وخصوصاً صدر المتألهين فما بعد ـ ما يدركه الذهن شيءٌ واحدٌ مع الواقع الذي يصله الإنسان من دون توسط الذهن. حقيقة العلم والوعي (وعي الأشياء الخارجية) من وجهة نظرهم هي حصول ماهية الشيء الخارجي في الذهن «أي عندما نعلم بشيءٍ تكتسب ذات ذلك الشيء وماهيته وجوداً آخرَ في أذهاننا» (مطهري، ١٤٠٤ هـ ق، ج ١، ص ٥٢). ومع أن بالمقدور تسرية نقده هذا لكانط ـ القائل: إذا فرض الذهن في معرفة العالم الخارجي صورته على مادة المعرفة، فسوف تقوم علامةُ استفهامٍ كبيرةٌ على واقعية المعرفة ـ على رأيه هو أيضاً، لكنه في هوامش كتاب «أصول الفلسفة والمنهج الواقعي» للعلامة الطباطبائي، و«شرح المنظومة المبسوط»، وفي مناقشة الوجود الذهني، يدّعي أن الفصل المميز والحد الفاصل بين النزعة الواقعية ونزعة الشك والسفسطة هو تبنّي هذه الفكرة المهمة، فمن رأيه إذا لم نعتبر الوجود الذهني حصول ماهية الأشياء في الذهن نكون قد وقعنا في فخ نزعة الشك والسفسطة (م ن، ج ١، ٢٥٥ ـ ٢٨٩، ومطهري، ١٣٦٠ هـ ش، ١٩٨١ م، ج ٣، ص ٢٣٠ ـ ٢٩٥). يستشف أن كانط يبدأ قضية المعرفة من الموضع الذي يرى الحكماء المسلمون وخصوصاً صدر الدين الشيرازي **صدر المتألهين** وأتباعه أنها تنتهي وتختتم فيه وتغدو أمراً مسلَّماً به.

أي إن كانط لا يرى الوجود الذهني للأعيان (المعرفة) حصول ماهية الأشياء في الذهن، إنّما الذهن فعّالٌ في هذه المرحلة أيضاً وهي قبول مادة التجربة، ويفرض صوره على مادة المعرفة. وعليه فالوجود الذهني للأشياء ليس مجرد حصول ماهيتها في الذهن. وتنبع هذه القضية من أن المبادئ التصورية والتصديقية لهذين المفكرَيْن متباينةٌ أساساً. ففي آراء كانط، يؤدي تدخّل الذهن إلى ظهور المعرفة، أما في الفكر الصدرائي ـ والذي يدافع الشهيد مطهري عنه ـ فإن نشاط نفس الإنسان وروحه على معطيات الحس والتجربة بعد حصول ماهية الأشياء في الذهن وتكوّن المعقولات الأولى، لا يُبعِد حصيلةَ المعرفة عن الواقع، بل ويعمل على مزيد من التغلغل إلى صميم الواقع (مطهري، ١٣٦٠ هـ ش، ١٩٨١ م، ج ٣، ٣٠٧ ـ ٣١٥).

التدقيق في نوعية الدور والنشاط الذي يقرره الحكماء المسلمون للذهن في معرفة العالم الخارجي، يهدي إلى أن هذه النشاطات لا تقصي الذهن عن عالم الواقع. صحيحٌ أنّ لذهن الإنسان دوراً أساسيّاً في صناعة وصياغة المعقولات الثانية المنطقية والفلسفية التي تُعدُّ ركائز معرفتنا للعالم الخارجي، بيد أن «هذه المعقولات صنعها الذهن، واستمدها من المعقولات الأولى. ولو لم تكن المعقولات الأولى لما استطاع الذهن صناعة المعقولات الثانية من عند نفسه» (مطهري، ١٤٠٤ هـ ق، ج ١، ٣٣٣).

بيد أن القضية مختلفةٌ من الأساس طبقاً لرؤية كانط، فهو يصرّ على أن الإنسان لا سبيل له إلى معرفة العالم الخارجي كما هو. إنه يشاهد العالم الخارجي من وراء نظارة وضعوها على عينيه منذ الأزل، ولا مفرّ له منها، ولا سبيل لإثبات واقعية متعلقات المعرفة البشرية عن طريق معرفة ظواهرها. وعلى حدّ تعبير الشهيد مطهري:

إذا كانت بنية الذهن بحيث يكون الطريق مفتوحاً أمامه ليصنع أشياءَ إمّا أنّها ليست موجودةً في الخارج أصلاً أو إذا كانت موجودةً فهي موجودةٌ بنحوٍ آخرَ، فعندها بأيِّ إدراكٍ من إدراكاتنا نستطيع أن نثق (م ن، ج ١، ٢٤٣).

٢ ـ خلافاً لرؤيةٍ معروفةٍ عن كانط، يعتقد الأستاذ مطهري أنه بثورته الكوبرنيكوسية في المعرفة ليس لم يعط نصيباً أوفر للذهن في معرفة عالم الوجود وحسب، بل وقلّص من

مجال نشاطه كثيراً. من وجهة نظر مطهري قدرات الذهن ودوره في معرفة العالم الواقعي أكبرُ بكثيرٍ جدّاً ممّا تصوره كانط. يعتقد كانط أن الذهن ينشط فقط في مرحلة تلقي المعطيات الحسية وتنظيمها في القوالب الذهنية (مقولات الحس ومقولات الفاهمة)، وكما قيل فإنّ

كانط يعتقد أن موضوعات الإدراك المباشرة بعضُها منبعثٌ من أشياءَ خارجيةٍ وبعضُها منبعثٌ من جهازنا الإدراكي (رسل، ١٣٦٥ هـ ش، ١٩٨٦ م، ٩٧٥)،

والذهن ناشطٌ وفعّالٌ بهذا المعنى. لكن الذهن عند المفكرين والفلاسفة المسلمين المتأخرين، ومنهم الشهيد مطهري، فارغٌ تماماً ومنفعلٌ محضٌ قبل تلقي المعطيات الحسية وأثناء تلقيها، ونشاطه يبدأ بعد وفود المعطيات الحسية على الذهن. إنه يعتقد أن هذه المعطيات الحسية هي بدايةٌ لنشاطاتٍ واسعةٍ ومعقَّدةٍ جدّاً ولاحقةٍ في ذهن الإنسان، ومن هذه النشاطات يمكن الإشارة إلى تكوُّن المعقولات الأُولى، والمعقولات الثانية المنطقية، والأهم من ذلك المعقولات الثانية الفلسفية، ومنها العِلِّيّة، والضرورة، والوجوب. ولكن ألا يبعث هذا النشاط الواسع للذهن على الشك في كشف علم الإنسان وإدراكه عن الواقع؟ جواب الشهيد مطهري عن هذا السؤال هو: لا، لأن كل نشاطات الذهن إنما هي بعد وفود المحسوسات ولا دور للذهن في هذه المرحلة. كما أن قدرات الذهن البشري وقواه في النشاطات المعقدة اللاحقة مردها إلى انتساب الذهن للروح. ولهذا فهو يعتقد أن قضية المعرفة تبقى غيرَ كاملةٍ من دون الاعتقاد بالروح. وفي ما يلي تفصيل الفكرة: حول نوع نشاط الذهن في معرفة العالم الخارجي وتشكل «الكليات»، توجد نظريتان بين الحكماء المسلمين، إحداهما نظرية «التجريد» المنسوبة لابن سينا وأتباع مدرسته، والثانية نظرية «التعالي» لصدر المتألهين. طبقاً لنظرية التجريد، تتحقق المعرفة بتكوّن الصورة الحسية والصورة الخيالية والصورة العقلية، وضمن مسارٍ نزوليٍّ. الصورة الخيالية هي نفسها الصورة الحسية ناقصةً بعضَ خصوصياتها. ما يقوم به الذهن بعد تلقي المعطيات الحسية هو نوعٌ من التهذيب والتشذيب والتصرف في المعطيات الحسية ضمن مسيرةٍ نزوليةٍ، وإقصاء

الخصائص الجزئية، وهكذا تحصل الكليات. بمعنى أن الكلي أمرٌ مبهمٌ وغيرُ محدَّدٍ وهو حصيلة تشذيب وصقل الجزئيات من قِبَل الذهن. لكن الشهيد مطهري يعتقد:

تعابير وكلمات أمثال الخواجة نصير الدين الطوسي وابن سينا بالشكل الذي ينتج عنها نفس كلام هيوم هذا [في خصوص الكليات] من دون أن يتقصدوا الوصول إلى هذه النتيجة. لأنهم كانوا يعتقدون أن الكلّي يظهر من انطباع ونقش صورة في الذهن (صورة فردٍ جزئيٍّ)، ثم تنطبع فيه صورةٌ أخرَى (صورة فردٍ جزئيٍّ آخرَ)، ثم تنطبع فيه صورةٌ أخرى، وعندما ينطبع فيه عددٌ كبيرٌ من هذه الصور تتراكم على بعضها، تنمحي هذه المشخصات، ويظهر «الكليُّ» من انمحائها. طيب، إذا كان الأمر كذلك فكلام هيوم صحيحٌ (مطهري، ١٤٠٤ هـ ق، ج ١، ٣٠٩).

يقول الشهيد مطهري:

نظرية التجريد هذه نظرية هشةٌ، وقد دحضت بعد ذلك تماماً على يد صدر المتألهين الذي طرح مكانها نظريةٌ أخرى، وهي من أفضل نظرياته، وهي أنه لا الصورة الحسية ترتقي إلى مرحلة الخيال، ولا الصورة الخيالية ترتقي إلى مرحلة العقل (مطهري، ١٣٦٠ هـ ش، ١٩٨١ م، ج ٣، ٢٩٣).

إنما يبدع ذهنُ الإنسان في إطار نشاطٍ مُتعَالٍ، في كلِّ مرحلةٍ من مراحل المعرفة، المرحلةَ اللاحقة. بمعنى أنه عندما يتأثر حسّنا بالعالم الخارجي عن طريق الحواس، وتتحقق ماهية الشيء الخارجي في الذهن، عندها يبدأ عمل الذهن. هنا يبدع الذهن صورةً مماثلةً متناسبةً مع عالم الحسّ في عالم الحس. ثم تبدع قوة الخيال من هذه الصورة صورةً خياليةً متناسبةً مع عالم الخيال، وتبقى الصورة الحسية في مقامها. وتارةً أخرى، عندما تواجه قوةُ العقل الصورةَ الخيالية، يتمّ إبداعُ صورةٍ عقليةٍ متناسبةٍ مع عالم العقل في عالم العقل. طبقاً لهذه النظرية، تصنع كلُّ قوةٍ من الصورة القبلية للشيء موضوع المعرفة صورةً أرقى وأعلى تتناسب مع مرتبتها الوجودية، وهكذا تتكون المعقولات الأولى. والمعقولات الثانية المنطقية هي ثمرة نشاط الذهن على هذه المعقولات الأولى. أي بعد حصول المعقولات الأولى في الذهن وتوفرها على وجودٍ ذهنيٍّ، تكتسب في الذهن سلسلةً من الصفات الذهنية هي المعقولات الثانية المنطقية من قبيل الكلية والجزئية وكل المفاهيم المنطقية. أما نشاط الذهن الأصلي والذي

يشكل أساس المعرفة فهو تكوين وإبداع المعقولات الثانية الفلسفية نظير العلّيّة، والضرورة، والإمكان، وباقي المفاهيم الفلسفية. والواقع أن مشكلة هيوم وكانط الأساسية هي أيضاً طريقة تبيين انبثاق هذه المفاهيم في الذهن، وهذه المعقولات بدورها حصيلة نشاط الذهن على المعقولات الأولى، والذهن ينتزعها من العلاقات بين المعقولات الأولى، بمعنى أن نشاط الذهن يعود ليكون على المعقولات الأولى. وما لم تكن هذه المعقولات الأولى فلن يكون هناك أيُّ شيءٍ موجودٍ في الذهن، وما لم يوجد شيءٌ في الذهن فلن يكون هناك ذهنٌ أصلاً، إنما ستكون هناك فقط قوةٌ إدراكيةٌ لها أهلية الإدراك. والذهن يتكون بالنسبة نفسِها التي تواجه بها العينُ تلك القوة الإدراكية. الذهنُ فارغٌ قبل أن تفد عليه المعقولات الأولى وهي الصور المحسوسة. لكن أمثال كانط يقولون: لا، بعض الأشياء تصل من الحس مباشرةً وهي مواد الإدراك والمعرفة، وبعض الأشياء الأخرى لا علاقة لها أبداً بالحس، فهي أشياءُ مرافقةٌ للذهن دائماً، أيْ إنّ بنية العقل نفسها هي هذه. وقد كانت مرافقة لعقل الإنسان منذ أن خُلِق الإنسان. يقول الحِسِّيُّون أن كلَّ شيءٍ يأتي من الحس مباشرةً، لكنّ كانط يقول أنّ بعض الأشياء تأتي من الحس مباشرةً، وبعضُ الأشياء الأخرى ترتبط ببنية الذهن نفسها. غير أن رأي الحكماء المسلمين هو أن ما في العقل كان قبل ذلك في الحس، ووفد من هناك على العقل بشكلٍ مباشرٍ أو غيرِ مباشرٍ. والحال أن كلام لوك وأمثال لوك هو أن ما في العقل هو الصور التي كانت في الحس نفسها، ووفدت على العقل بنحو مباشِرٍ. تلك التي ذهبت إلى العقل بنحوٍ مباشرٍ هي نفسها التي تسمى معقولاتٍ أولى، والتي ذهبت بشكلٍ غيرِ مباشرٍ هي المعقولات الثانية أو الانتزاعيات. لذلك فهم يقولون أنّ للعقل القدرة على صناعة المفاهيم لا له القدرة على صناعة المفاهيم. ليس للذهن القدرة على صناعة المفاهيم ابتداءً بساكنٍ. لكن له القدرة على صناعة المفاهيم بمعنى تعميمه وتسريته لعين الصورة الأولى (وهو ما يقول به أمثال جون لوك أيضاً). القدرة على صناعة المفاهيم تعني أن يجعل الذهن مفهوماً ما كأساسٍ، ثم يصنع منه مفهوماً آخرَ (مطهري، ١٤٠٤ هـ ق، ج ١، ٢٣٠).

كانت هذه كلها نشاطات الذهن في مرحلة تكوُّن التصورات. ولذهن الإنسان في مرحلة التصديقات مسيرةٌ صعوديةٌ، بمعنى الحركة من الجزئي إلى الكلّي ومن الكلّي

إلى الجزئي، وهو ما يعبّر عنه بالاستقراء والقياس. ولكن من وجهة نظر الشهيد مطهري ـ ويبدو أنها من إبداعاته ـ للذهن نوعٌ آخرُ من الأعمال والنشاط يسميها «القدرة على الاستنباط»، بمعنى المسيرة العميقة للذهن من الظاهر إلى الباطن. ويتعلق نشاط الذهن هذا بتصديق الحقائق غير المرئية عن طريق الآيات والعلامات. من وجهة نظره:

يمكن للذهن التوصل إلى معقولاتٍ هي وراء الحس، بل إنّ كثيراً من الأمور المادية أيضاً داخلةٌ ضمن هذا النطاق. أيْ إنّ الذهن يتوصل إلى ذلك الأمر المادي بنفوذه وتغلغله. وحتى الزمان والحركة أيضاً فهي من هذا القبيل (مطهري، ١٣٦٠ هـ ش، ١٩٨١ م، ج ٣، ٣٨٤).

ولهذا السبب فهو يعتقد:

لقد دقّق هيوم أيضاً في هذه القضية تدقيقاً بالغاً. وقال: لِمَ يجب عليَّ أصلاً أن أفترض وجود جوهرٍ مادِّيٍّ؟ عندما أثق بحِسيٍّ أرى أن مثل هذه المجموعة من العوارض موجودةٌ، أمّا أنْ يكون هناك جوهرٌ اسمه المادة تتمركز فيه هذه العوارض، وهذه هي كل حالاته، فهذا ما لا أعرفه. إنه كان مصيباً جدّاً من زاوية منطقه، لكننا لا نشك في أن مثل هذا الشيء موجودٌ، أي إنّ وجود المادة بالنسبة لنا استنباط. فما معنى هذا الاستنباط؟ معناه أن نتوصل من مجموع هذه العلامات والمؤشرات إلى وجود شيءٍ لا يمكنه أبداً أن يتجلى لنا بشكلٍ مباشرٍ، بل إنّه هذه الأشياء أساساً، ونتيقن من وجوده. إذاً، هذه المسألة لا تزال تختلف عن التعميم والتسرية. إنها نفوذٌ يتغلغل به الذهن إلى عمق الأشياء. يكتسب الذهن معرفةً بعمق الأشياء، والحال أن الحس ليس هو الذي زوّده بهذه المعرفة. الحس يعرض علينا علاماته ومؤشراته (م ن، ج ٣، ٣٨٢).

من منظار الشهيد مطهري، في ضوء قدرات الذهن هذه في مرحلة التصورات والتصديقات لا يبقى مبرَّرٌ لحرمان الإنسان من الحقائق غير المرئية وبعبارةٍ أخرى الحقائق المعقولة الماورائية،

والغيب والشهادة الذان نتحدث عنهما من هذا القبيل، بمعنى أن الشهادةَ آيةٌ وعلامةٌ دالةٌ على الغيب. نفس العلاقة بين شهادة الإنسان وغيبه موجودة بين عالم الشهادة وعالم الغيب (م ن، ج ٣، ٣٨٦).

يعتقد الأستاذ مرتضى مطهري أن هذه النشاطات وهذه القوى الواسعة للذهن البشري سببها أن:

مقام الذهن هو مقام النفس، وهو مقام الروح، ومقام النفس ومقام الروح مرحلةٌ أرقى من مقام المادة، وكل ما هو موجودٌ في عالم المادة يوجد في الروح وفي مقامٍ أشمخَ وأوسعَ (م ن، ٣٠٨).

ويقول كذلك:

كما أن قضية المعرفة لا يمكن حلها إلّا وفق فكرة تجرد الروح وأن النفس والبدن يصلان إلى كمالٍ أعلى من الحدّ المادي فيكتسبان الحس، ويرتقيان تارةً أخرى إلى كمالٍ جوهريٍّ أعلى فيكتسبان الخيال، ويرتقيان مرةً أخرى إلى مرتبةٍ جوهريةٍ أعلى بكثيرٍ كثيرٍ فيتحليان بالعقل ويكتسبان العقل، أيْ إنهما يرتقيان إلى عالَمٍ بعد عالمٍ وعالمٍ أرقى من عالمٍ (م ن، ج ٣، ٣١٤).

قرر الحكماء المسلمون من بعد صدر المتألهين وسيراً على خطاه للنفس والقوى النفسية، والأهم من ذلك لمراتب النفس الإنسانية، قرروا شأناً خاصّاً من أجل تبيين قضية المعرفة تبييناً صحيحاً. فمن وجهة نظرهم:

الصورة العلمية الحسية أو الخيالية بنفس حجمها الذي هي عليه، قائمةٌ بنفسها وموجودةٌ في نفس العالِم من دون أن تنطبع في جزءٍ من الأعصاب أو في شيءٍ ماديٍّ آخرَ... وعليه فالصور الحسية والخيالية مجموعةُ جواهرَ مجردةٍ مثاليةٍ توجد في عالم المثال، إنه نفس العالَم الذي توجد فيه النفس بمرتبتها المثالية. كما أن الصور العقلية جواهرُ مجردةٌ عقليةٌ توجد في عالم العقل، وتدركها النفس بمرتبتها العقلية (شيرواني، بدون تاريخ، ج ٣، ٤٤ ـ ٤٥).

إنه يعتقد أن آراء صدر المتألهين حول المعرفة، أي نظرية «التعالي»، تعود بجذورها إلى آراء العرفاء. بمعنى:

أصل هذه الفكرة، وهي الحضرات الخمس، وأن هذه الحضرات حاضرةٌ بعضها في بعضٍ ومتطابقة مع بعضها، بمعنى حضور كل عالَمٍ في عالَمٍ آخر، أقول إن أصل هذه الفكرة مأخوذةٌ عن العرفاء. قضية انبثاق الحس والخيال والعقل فينا ليست بحيث

إذا قلنا أن هذا مجردٌ وهذا ماديٌّ، فستكون أموراً متباينةً جدّاً عن بعضها، لا، بل إن الوجود سارَ سيراً نزولياً وهبط إلى حد الشيء المادي. وهو يرتقي تارةً أخرى ويسير سيراً صعوديّاً إلى الأعلى. كما أنه عندما هبط من العالم العلوي، كلما نزل عن درجةٍ ومرتبةٍ انتقل إلى مرتبةٍ أخرى، وينتقل مرةً أخرى من هذه المرتبة إلى مرتبةٍ غيرها، ومنها إلى أخرى. وهذه الدرجات بالنحو الذي تكون فيه كلُّ درجةٍ أعلى محيطةً بالدرجة التي بعدها وما دونها. ثم عندما يصعد ويرتقي ففي أيِّ مرتبةٍ يستقر يكتسب حكم تلك المرتبة في قوسها النزولي، بمعنى أنه يستطيع الإحاطة بما دونه. وهذا كلام جدٌّ راقٍ وجدٌّ رفيعٍ (مطهري، ج ٣، ٣١٠ ـ ٣١١).

ويلوح أنه بإشراك قضية الروح والشأن الخاص للنفس وكذلك القضايا العرفانية في قضية المعرفة، سيفترق طريق كانط عن الحكماء المسلمين من الأساس. إذ كما سبق أن قيل يبدأ كانط من قضية يعتبرها الحكماء المسلمون مفروغاً منها وثابتةً عن طريق العقل النظري، ويستعينون لتسويغ وتبيين قضية المعرفة بدور الروح وقواها، والتي يروم كانط إثباتها عن طريقٍ آخرَ بعد حل مشكلة المعرفة. والواقع أن كانط أسس فلسفته النقدية لدحض ورفض قدرة العقل النظري على إثبات هذه المسائل.

٣ ـ يعتقد البعض ـ ومنهم المرحوم محمد علي فروغي في كتابه «مسار الحكمة في أوروبا» ـ أن كانط أراد تعيين حدود وطاقة البشر في قضية المعرفة. أيْ إنّ محاولته انصبت على إثبات فكرة أن قدرات الإنسان في معرفة العالم قدراتٌ محدودةٌ، وهذه هي الفكرة نفسُها التي شدد عليها الحكماء المسلمون في تعريفهم للفلسفة، أي إنهم أضافوا لها قيد «بقدر الطاقة البشرية». غير أن الأستاذ مطهري يذهب إلى أن إضافتهم هذا القيد كان لأجل

الإشارة إلى نقطةٍ معينةٍ فحواها أن حقائق العالم لا نهاية لها، وقدرات البشر ومواهبهم مقتصرةٌ على اكتشاف جزءٍ من حقائق العالم، ولن يكون العلم الكلي المطلق من نصيب أحدٍ. لكن كانط يقول أن يد الإنسان قصيرةٌ بالمرة عن الوصول إلى حقائق العالم. وبعبارةٍ أخرى قال القدماء بعجز الإنسان من الناحية الكمية بينما قال كانط بعجزه من الناحية الكيفية والنوعية، والفرق بين هذين كبيرٌ جدّاً (الطباطبائي، بدون تاريخ، ١٢٩).

٤ ـ يقسّم كانط المقولات إلى فئتين إحداهما مقولات الحس والثانية مقولات الفاهمة. في الفئة الأولى أو المرحلة الأولى تمرّ الأعيان بقالبين ذهنيين هما قالبا الزمان والمكان، وبعد ذلك تصبح هذه الأعيان ممكنة الحس، أي يصبح من الممكن أن تكون محسوسةً بالحواس الخمس بعد اجتيازها بقالَبَيِ الزمان والمكان. وفي الفئة أو المرحلة الثانية هناك إثنتا عشرة مقولةٌ للفاهمة تفرض نفسها على الأعيان. ويعتقد الأستاذ مطهري أن مقولات كانط هذه هي نفسها المعقولات الأولى والمعقولات الثانية المنطقية والمعقولات الثانية الفلسفية لدى الحكماء المسلمين، مع ملاحظة أن الحكماء المسلمين اعتبروا مقولتَيِ الزمان والمكان في عداد المعقولات الأولى ـ المقولات الأرسطية نفسها ـ وهي الصورة المباشرة للأشياء في الذهن، ولها بنحوٍ من الأنحاء وحدةٌ ماهويةٌ مع الوجود العيني للأشياء، وتنوجد عن طريق نشاطِ قُوى الذهن (أي قوى الحس والخيال والعقل) على معطيات الحواس، أي تنوجد عن طريق معالجة هذه القوى الذهنية للمحسوسات. ذهن الإنسان من وجهة نظر الحكماء المسلمين فارغٌ تماماً قبل مرحلة وفود المعطيات الحسية إليه، بينما يؤكد كانط على أنّ هناك شيئاً قبل وفود المعطيات الحسية، فهو يرى أن هذه المقولاتِ مقولاتٌ قبليةٌ سابقةٌ للحس والتجربة (مطهري، ١٤٠٦ هـ ق، ج ٢، ٥٩ ـ ١٠٢؛ مطهري ١٣٦٠ هـ ش، ١٩٨١ م، ج ٣، ٢٧١ ـ ٣٥٨).

يرى الأستاذ مطهري أن بعض مقولات الفاهمة عند كانط مثل الكلية والجزئية، هي من المعقولات الثانية المنطقية. وهذه المعقولات حصيلة نشاط الذهن على المعقولات الأولى، وليس لها مابإزاءُ خارجيٌّ. ومقولاتٌ مثل الضرورة، والإمكان، والامتناع، والوحدة، والكثرة، والعلّية، تعد ضمن المعقولات الثانية الفلسفية. إنّها «معانٍ ومفاهيمُ الذهنُ هو ظرفُ عروضِها على موصوفاتها ومعروضاتها، لكن ظرف اتصافها بالمعروضات هو الخارج» (مطهري، ١٣٦٠ هـ ش، ١٩٨١ م، ج ٣، ص ٣١٧).

الإشكال الذي يسجّله الأستاذ مطهري على مقولات كانط هو:

جاء كانط واعتبر المعقولات الثانية لهؤلاء السادة [الحكماء المسلمين] سواءً المعقولات الثانية المنطقية أو المعقولات الثانية الفلسفية، اعتبرها أموراً ذهنيةً مائةً

بالمائة، بينما يرى حكماؤنا أن المعقولات الثانية المنطقية ذهنيةٌ مائةً بالمائة، طبعاً لا مثل كانط، بينما لا يعتبرون المعقولات الثانية الفلسفية ذهنيةً. هذا اختلافٌ والاختلاف الآخر أنه قال بنوعٍ من الاغتراب والفرقة والتباعد بين المعقولات الثانية، أو مقولاته هو، وبين الأشياء الخارجية. أي إنه قال أن هذه المقولات من صناعة الذهن بصورة قبليةٍ مسبقةٍ مائةً بالمائة (مطهري، ١٤٠٦ هـ ق، ج ٢، ٧٢ ـ ٧٣).

من وجهة نظره، وكما سلف القول، عندما يقول كانط أنّ ذهننا يفرض مقولاته القبلية على الأعيان الخارجية قبل عملية الإحساس والإدراك وأثناءَها، ولا يمكن إدراك هذه الأعيان إلّا عن هذا الطريق، فلن تعود ثمرة المعرفة حاكيةً معبِّرةً عن الخارج كما هو. والحقيقة أن مناقشته لمقولات كانط غامضةٌ ناقصةٌ، وليس من الواضح ما هو المنطق الذي يسود هذه المناقشة، لأنه يعلن صراحةً أن مقولات كانط هي نفسها المعقولات الأولى والمعقولات الثانية المنطقية والمعقولات الثانية الفلسفية لدى الحكماء المسلمين، والحال أن بعض مقولات كانط لا تندرج في هذا التقسيم.

٥ ـ يعتقد الأستاذ مطهري أن ثورة كانط الكوبرنيكوسية ليست لم تساعد على تمتين أسس العلوم وحسب، بل ووضعتْ، برفضها لقيمة المعلومات البشرية، علامةَ استفهامٍ وتشكيكٍ على أساس كل العلوم. يقول:

طبعاً، ثمة فارقٌ كبيرٌ بين فرضية كوبرنيكوس في النجوم والأفلاك وبين فرضية كانط حول قيمة المعلومات. والفارق هو أن فرضية كوبرنيكوس عالجت المشكلات التي كان علماء الفلك يواجهونها. أما فرضية كانط ففضلاً عن كونها تحتوي هي نفسُها إشكالاتٍ لا حلّ لها، زادت وكرّست الإشكالات التي كان جميع الفلاسفة بمن فيهم كانط نفسه يتحاشونها. لأن كانط نفسه كان يتحاشى النزعة السفسطائية والتشكيكية، والحال أن فرضيته تفضي إلى نزعة الشك على أقلِّ تقديرٍ (الطباطبائي، بدون تاريخ، ١٢٨).

رأيُ الأستاذ مطهري أن الآلية التي يدّعي كانط أنه استطاع بواسطتها إثبات وتكريس أسس العلوم الطبيعية والرياضية، واستطاع بها أيضاً إثبات عدم جدوى البحوث الميتافيزيقية، كانت هي أساساً عديمة الجدوى.

وإيضاح ذلك أن كانط قال أنّ سبب تقدم العلوم الرياضية والطبيعية (بما في ذلك الفيزياء) هو وجود قضايَا تركيبيّةٍ قبليّةٍ فيها، وقد أثنى على هذه العلوم بسبب هذه الرصانة في الأحكام الكلية والضرورية القبلية. بيد أن ظهور آراء جديدةٍ في فلسفة العلم أدى إلى التشكيك في وجود مثل هذه القضايا في تلك العلوم. كمثال:

إنه يعتقد أن هناك مساحةً خاصةً من العلم تمتاز بأنها تركيبيةٌ وأيضاً قبليةٌ. إنها تركيبيةٌ لأنها تقول لنا شيئاً عن العالم، وهي قبليةٌ لأنه يمكن تسويغ حتميّتها بأسلوب مستقلٍّ عن التجربة. والهندسة في نظر كانط مثالٌ أصليٌّ لمثل هذه العلوم القبلية التركيبية. ليست القضايا الهندسية مجردَ تقاريرَ قبلّيةٍ بل هي توصيفٌ لبنية العالم الواقعية، لذلك فهي تركيبيةٌ... [ولكن] من وجهة نظر فلاسفة العلم الجدد تبدو القضايا متفاوتةً تماماً. ينبغي عدم لوم كانط لوقوعه في مثل هذا الخطأ، فلم تكن الهندسة اللاإقليدية[1] قد اكتشفت في زمانه بعد، لذلك لم يكن باستطاعته تصور الهندسة على نحوٍ آخرَ. والواقع أنه في كل القرن التاسع عشر باستثناء أشخاصٍ شجعانٍ مثل، وريمان، وهلم هولتز، اعتبر حتى علماء الرياضيات والمتخصصون فيها أن رأي كانط هذا رأيٌ صائبٌ. واليوم يتسنى بسهولةٍ مشاهدة مصدر الخطأ عند كانط (كارنب، ١٣٦٣ هـ ش، ١٩٨٤ م، ٢٧٠ ـ ٢٧١).

القصد هو أن ظهور الهندسات اللاإقليدية أثبت أن الهندسة ليست كما تصور كانط أنها قضايَا حتميةٌ وضروريةٌ، لأن:

كانط كان يعتقد أن العلم القبليَّ علمٌ حتميٌّ ولا يمكن نقضه بالتجربة. وقد أثبتت النظرية النسبية لكل من فهمها أنّا لوأخذنا الهندسة بمعناها القبلي لما قالت لنا شيئاً عن الواقع. لا يمكن بيان قضيةٍ تمزج الحتمية المنطقية بعلم البنية الهندسية للعالم (م ن، ٢٧٤).

وكذا الحال بخصوص العلوم الأخرى التي أكّد كانط على وجود قضايَا تركيبيةٍ قبليةٍ فيها (تقيان ورزنه، ١٣٨٦ هـ ش، ٢٠٠٧ م، الفصل الثالث من القسم الأول).

---

1. Non-Euclidean Geometry

ومن هنا يجب حسب أسس منهج كانط تسرية الوصفة التي وصفها للميتافيزيقا على سائر العلوم بما في ذلك الهندسة، وعلى ذلك فمحاولة كانط إثبات وجود قضايا تركيبيةٍ قبليةٍ في العلوم والتحرر من طريق هيوم المسدود، هي محاولةٌ غيرُ مجديةٍ أساساً.

النتيجة

جاءت ثورة كانط الكوبرنيكوسية لتسويغ وتبيين مبدأ العلية وسائر المفاهيم الفلسفية والتحرر من الطريق المسدود الذي أوجده هيوم بنقوده لمبدأ العلية وكذلك للميتافيزيقا، وهي ثورةٌ يبدو أنها تحققت حسب الظاهر. إنه بإضافته للقضايا التركيبية القبلية إلى نوعَيِ القضايا التحليلية والتركيبية اللذَيْن قال بهما الفلاسفة من قبله ومنهم لايبنتز[١]، وبتأكيده على الدور الفعال للذهن في معرفة العالم الخارجي، وخصوصاً في تلقّي المعطيات الحسية وتنظيمها في نطاق مقولات الفاهمة، أثبت حسب ظنه أنه إذا كانت مفاهيم مثل العلية والضرورة غيرَ مستمدةٍ من التجربة فلا ضير في ذلك، لأن جذورها متأصّلةٌ في موضعٍ آخرَ هو المقولات القبلية للفاهمة، وهو يؤكد بعد ذلك فوراً على أن هذه المفاهيم لها استخدامها فقط في حيّز الظواهر، ولا دور لها وراء حيّز الظواهر والفينومينات، ولهذا السبب فإن استخدامها في غير موضعها أي استخدامها في حيّز «الشيء في نفسه» جعل الميتافيزيقا تعاني من تناقضاتٍ[٢] ولم تَجْنِ أيَّ نتائجَ من مساعيها وأتعابها. ولا سبيل لخلاص الميتافيزيقا إلاّ بتخليها عن أحلامها المجنّحة وتحليقها في أجواء ليست لها القدرة الجسمانية والطاقة البيانية على التحليق فيها. وهكذا ودّع كانط إلى الأبد طموح معرفة الحقيقة وقضايا ما بعد الطبيعة بواسطة العقل النظري، وتوقف عند حدود الظواهر والفينومينات. وقد نهض أخلاف كانط يتنازعون على تراثه في أجواء مليئةٍ بالضجيج

1. Leibniz

2. Antinomies

والصخب، ونظر فلاسفة مثاليون من بعده نظير فيشته[١] وشيلنغ[٢] بعين الجدّ للدور الفعال الذي منحه كانط للذهن، وبلغت هذه المسيرة ذروتها لدى هيغل[٣]. هذا في حين ركّز الوضعيون[٤] على الوجه السلبيي لفلسفة كانط وقرعوا طبول النفي والإنكار واليأس والقنوط، وأشاروا بأصابع «المهملات» و«اللغو» إلى كل ما هو غيرُ حسيٍّ وغيرُ تجربيٍّ.

لكن الشهيد مطهري بتأكيده على الدور الفعال والخلاق لذهن الإنسان في قضية المعرفة بسبب انتساب الذهن للروح وكذلك بسبب التعالي من المحسوسات إلى المعقولات الأولى والمعقولات الثانية المنطقية والمعقولات الثانية الفلسفية في ضوء قوسَيِ الصعود والنزول ومراتب الوجود، ثبّت أقدام الاعتقاد بمبدأ العلية، والضرورة، والكلية، وسائر المفاهيم الفلسفية والمنطقية في القدرات والنشاطات الشديدة التعقيد للذهن في انتزاعها من المعقولات الأولى. وعلى مستوى التصديقات أيضاً بالنظر لقدرة الذهن البشري على الاستدلال في إطار مسيرةٍ عموديةٍ من الجزء إلى الكلّ ومن الكلّ إلى الجزء، وخصوصاً التأكيد على قوّة استنباط الذهن البشري وتغلغله ونفوذه إلى أعماق الأشياء وباطنها عن طريق العلامات الظاهرية، عمد إلى إيضاح كيفية الاعتقاد بعالم الغيب عن طريق عالم الشهادة، وأوصى بتواضع الإنسان أمام أسرار العالم اللامتناهية واجتناب التكبر والغرور العلمي والعقلي، باعثاً الأمل والتفاؤل على اكتشاف أسرار عالم الوجود كما هي، سواءً على مستوى عالم الشهادة أو على مستوى عالم الغيب، فهو يعتقد أنّ «توقف حضرة السيد كانط عند الفلسفة الماورائية كان في غير محله تماماً» (مطهري، ١٣٦٠ هـ ش، ١٩٨١ م، ج ٣، ٣٨٤).

---

1. Fichte
2. Schelling
3. Hegel
4. Positivists

المصادر:

١. پاپكين، ريتشارد ـ آوروم، استرول، ١۴٠٢ هـ ق، ***كليات الفلسفة***، ترجمه للفارسية الدكتور جلال الدين مجتبوي، طهران، انتشارات حكمت، الطبعة الثالثة.

٢. دوكاسيه، پيير، ١٣٦٧ هـ ش، ١٩٨٨ م، ***الفلسفات الكبرى***، ترجمه للفارسية أحمد آرام، طهران، نشر پرواز.

٣. رسل، برتراند، ١٣٦٥ هـ ش، ١٩٨٦ م، ***تاريخ الفلسفة الغربية***، ترجمه للفارسية نجف دريابندري، طهران، نشر پرواز.

۴. شيرواني، علي، بدون تاريخ، ***ترجمة وشرح نهاية الحكمة للعلامة الطباطبائي***، ج ٣، قم، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي.

۵. ضميران، محمد، ١٣٨٠ هـ ش، ٢٠٠١ م، ***الأفكار الفلسفية في نهاية الألف الثاني***، طهران، انتشارات هرمس.

٦. الطباطبائي، محمد حسين، بدون تاريخ، ***أصول الفلسفة والمنهج الواقعي***، تقديم وهوامش بقلم الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري، طهران، شركت افست.

٧. كاپلستون، فريدريك، ١٣٦٠ هـ ش، ١٩٨١ م، ***كانط***، ترجمه للفارسية منوشهر بزرگمهر، طهران، انتشارات دانشگاه صنعتي شريف.

٨. كارنب، رودلف، ١٣٦٣ هـ ش، ١٩٨۴ م، ***مقدمة في فلسفة العلم***، ترجمه للفارسية يوسف عفيفي، طهران، انتشارات نيلوفر.

٩. كانط، إيمانوئيل، ١٣٦٢ هـ ش، ١٩٨٣ م، ***نقد العقل المحض***، ترجمه للفارسية الدكتور ميرشمس الدين أديب سلطاني، طهران، مؤسسه انتشارات أمير كبير.

١٠. كانط، إيمانوئيل، ١٣٧٠ هـ ش، ***التمهيدات (مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يراد لها أن تكون علماً)***، ترجمه للفارسية غلام علي حداد عادل، طهران، مركز نشر دانشگاهي.

١١. كورنر، اشتفان، ١٣٦٧ هـ ش، ١٩٨٨ م، ***فلسفة كانط***، ترجمه للفارسية عزت الله فولادوند، طهران، انتشارات خوارزمي.

١٢. مجتهدي، كريم، ١٣٦٣ هـ ش، ١٩٨۴ م، ***فلسفة كانط***، طهران، نشر هما.

١٣. مطهري، مرتضى، ١۴٠۴ هـ ق، ***شرح المنظومة المبسوط***، ج ١، طهران، انتشارات حكمت.

١۴. ـــــــــــــــ، ١۴٠٦ هـ ق، ***شرح المنظومة المبسوط***، ج ٢، طهران، انتشارات حكمت.

١۵. ـــــــــــــــ، ١٣٦٠ هـ ش، ١٩٨١ م، ***شرح المنظومة المبسوط***، ج ٣، طهران، انتشارات حكمت.

١٦. ـــــــــــــــ، ١٣٦٠ هـ ش، ١٩٨١ م، ***شرح المنظومة المختصر***، ج ١، طهران، انتشارات حكمت.

١٧. تقيان ورزنه، رضا، ١٣٨٦ هـ ش، ٢٠٠٧ م، ***تحدي آيات التكوين وآيات التشريع في عصر الحداثة***، قم، انتشارات حسنين.

18. Kant, Immanuel, 1933, **The Critique of pure reason**, Translated by N. kemp Smith, London.

19. Kant, Immanuel, 1971, **Prolegomena to any future metaphysics**, Manchester University press.

قراءةٌ في نقد إبستمولوجيا كانط من منظار الأستاذ مرتضى مطهّري[1]

مسعود أميد[2]

الهدف من تدوين هذه المقالة هو بيان وجهة نظر الشهيد مرتضى مطهّري بالنسبة إلى الفلسفة النظرية لإيمانويل كانط على ضوء مبادئَ إبستمولوجيةٍ، وذلك ضمن ثلاثة محاورَ أساسيةٍ، هي كالتالي:

---

١. المصدر: أميد، مسعود، «**بازخواني نقد معرفت شناسي كانت از ديدگاه استاد مطهري**»، ***مجلة «ذهن»***، العددان ٣٤ و ٣٥، صيف وخريف ١٣٨٧ هـ ش، ٢٠٠٨ م.

تعريب: حيدر نجف

٢. حول الكاتب: مسعود أميد. مواليد عام ١٣٤٥ هـ ش. باحثٌ في حقل الفلسفة وأستاذٌ مساعدٌ في جامعة تبريز. حائزٌ على البكلوريوس في الإلهيات من جامعة طهران سنة ١٣٦٩ هـ ش، وشهادة الماجستير في الفلسفة الإسلامية من جامعة تربيت مدرّس سنة ١٣٧٣ هـ ش، وشهادة الدكتوراه في فلسفة الغرب من جامعة العلامة الطباطبائي سنة ١٣٨٧ هـ ش. ومن بين آثاره في الفلسة: (***فلسفة أخلاق در إيران معاصر***)، نشر: علم، ١٣٨٨ هـ ش، و (***درآمدي بر فلسفه أخلاق***)، نشر: انتشارات ارک تبريز، ١٣٧٧ هـ ش، و (***درآمدي بر فلسفه تاريخ***)، نشر: دانشگاه تبريز، ١٣٨٣ هـ ش، و (***درآمدي بر فلسفه رياضي، ديدگاه‌ها وبرهان‌ها***)، نشر: ياس نبي، ١٣٨٢ هـ ش، و (***مجموعه مقالاتي در باب گفتگو: به استقبال مبحث گفتگوي تمدن‌ها***)، نشر: ياس نبي، ١٣٨١ هـ ش، و (***فرهنگ اصطلاحات فلسفي***)، نشر: شفيعي، ١٣٩٠ هـ ش، و (***جستارهايى در فلسفه تطبيقي***)، تحقيق: محمود نوالي، ومحمد باقر بهادري، نشر: دانشگاه تبريز، ١٣٨٢ هـ ش، و (***مقايسه معرفت شناسى مطهري و كانت***)، نشر: علم، ١٣٨٨ هـ ش، و (***نظري به زندگي و برخي آراي علامه وطباطبايي***)، نشر: سروش، ١٣٨١ هـ ش، و (***جستارهاي فلسفي در شخصيت إمام علي وتأملي در آفاق فكري علامة طباطبايي***)، نشر: نهاد رهبري دانشگاه علوم پزشكي تبريز، ١٣٧٩ هـ ش، و (***«سه فيلسوف مسلمان ايراني: شيخ‌إشراق، ملا صدرا، علامة طباطبائى»***)، نشر: بنياد حكمت إسلامي صدرا، و (***فرهنگ اصطلاحات تخصصي أستاد محمد تقي جعفري***)، مجموعة من المؤلفين، نشر: ياس نبي، و (***گزاره هايي در باب عقل و دين از ديدگاه إمام علي***)، نشر: انتشارات دانشگاه تبريز، ١٣٨٠ هـ ش.

١. طريق تحقّق العلم.

٢. حدود العلم.

٣. قيمة العلم.

في بادئ المقالة تطرّق الباحث إلى بيان رؤيتين أساسيتين حول طبيعة الإبستمولوجيا الكانطية، وهما:

١. قراءةٌ تطرحها باعتبارها أمراً فطريّاً.

٢. قراءةٌ تطرحها باعتبارها أمراً غيرَ فطريٍّ.

بعد ذلك أشار إلى القراءة التي طرحها الشهيد مرتضى مطهّري حول فلسفة كانط، وهي بطبيعة الحال متقوّمةٌ على رؤيةٍ فطريّةٍ، لذلك أشيرَ فيها إلى العلاقة بين الإدراكات الفطرية والإبستمولوجية، وفي هذا السياق أشار الباحث إلى هيكلة النقد المطروح على إبستمولوجيا كانط من قبل الشهيد مطهّري عن طريق الربط بين المقولات الكانطية والإدراكات الفطرية، ومن هذا المنطلق أثبت أنّ هذه الإبستمولوجيا التي تتناسب مع الهيكلية المذكورة، ترد عليها مؤاخذاتٌ ونقدٌ في مجال تحقّق العلم وحدوده وقيمته.

فطرية إبسمولوجيا إيمانويل كانط ليس من شأنها وضع إجابةٍ شافيةٍ لمسألة تحقّق العلم، ومن ناحيةٍ أخرى فالشهيد مطهّري أكّد على وجود مفاهيم ذهنية ليس للحسّ أيُّ دورٍ مباشرٍ في نشأتها وحصولها، ولها القابلية في نقل الذهن إلى ما وراء حدود الطبيعة بحيث تقرّب الذهن من الأمور الذاتية. إضافةً إلى النقد المشار إليه، فقد قال الشهيد مطهّري أنّ كانط قد وقع في فخّ المثالية الإبستمولوجية والمثالية الأنطولوجية، وإثر ذلك ابتلي بالشكوكية والنسبوية والذاتانية.

التحرير

******

خلاصة الدراسة:

اهتم الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري بأفكار الفيلسوف الألماني المؤثر الكبير إيمانويل كانط اهتماماً خاصّاً فاق اهتمامه بسائر الفلاسفة الغربيين. وتنصبّ المحاولة في هذه الدراسة على إعادة قراءة آراء مطهري ونظرياته في هذا المضمار من أجل إسباغ نظامٍ خاصٍّ على هذا الاهتمام بكانط عند مطهري، وذلك بمعنى السعي لمعالجة الصعوبات والالتباسات المعرفية لدى كانط انطلاقاً من أصل فكرة إيمان كانط بالإدراكات الفطرية، وبالتوكؤ على المحاور الثلاثة الرئيسية في نظرية المعرفة المطروحة في كتاب «أصول الفلسفة والمنهج الواقعي»: (المثالية الشك، والنسبية، والذاتانية):

١ ـ طريق اكتساب المعرفة.

٢ ـ حدود المعرفة.

٣ ـ قيمة المعرفة.

الكلمات الأساسية: نقد نظرية المعرفة عند كانط، نقد مطهري المنتظم، النقد في مجالات اكتساب المعرفة، وحدودها، وقيمتها.

مقدمة

إيمانويل كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤ م) من فلاسفة الغرب الكبار والمؤثرين الذين استقطبوا اهتمام كثيرٍ من المفكرين والمهتمين بالقضايا الفلسفية. منذ أن ظهرت فلسفته إلى النور في نهاية القرن الثامن عشر الميلادي انبثقت حولها العديد من التفاسير والقراءات والفهوم المتباينة. ولا تزال الخلافات حول فهم كانط وتفسير جوانب فلسفته المتعددةً قائمة إلى يومنا هذا بكلِّ وضوحٍ. ويلوح أن بالمستطاع نسبة بعض هذه الخلافات ـ على الأقل ـ إلى ما تراه هذه التفاسير من محورية أو لامحورية النزعة الفطرية في فلسفة كانط. كما يمكن تقسيم أنواع الدراسات الكانطية إلى فئتين هما:

أ ـ التفاسير التي تعتقد **بالنزعة الفطرية**[1] عند كانط.

ب ـ التفاسير التي تذهب إلى عدم وجود نزعة فطرية أو اللافطرية[2] في أفكار كانط.

في الأعوام الأخيرة حيث تنامى تيار الاهتمام بكانط في بلادنا تنامياً محسوساً، يمكن رصد هذه الثنائية في تفسير فلسفته إلى حدٍّ كبيرٍ. على سبيل المثال صدر كتاب «كيف يمكن قيام ميتافيزيقا؟» للباحث مهدي قوام صفري (طهران، مركز أبحاث الثقافة والفكر الإسلامي، ٢٠٠٧ م، الفصل الأول) في ضوء النزعة الفطرية لدى كانط. ويصنف هذا الكتاب طبعاً على الفئة الأولى من قراءات كانط. كما قام الباحث رضا بخشايش بتأليف كتاب «العلية من وجهة نظر كانط» (قم، بوستان كتاب، ٢٠٠٨ م، ص ١٩٠ ـ ١٩٤ / ٢٦٢

1. Innatism

2. Non-innatism

ـ ٢٦٤) من منطلق اللافطرية عند كانط، وهو بذلك يندرج في عداد الفئة الثانية من تفاسير كانط.

تفاسير كانط الأولى التي أنجزها بعض المفكرين في بلادنا جنحت إلى اعتبار كانط ذا نزعةٍ فطريةٍ (مسار الحكمة في أوربا، ج ٢، ص ٢٢٦ ـ ٢٣٤)، ولذا فهي تفتح أمام الباحثين آفاقاً لها خصوصيتها.

من جهة أخرى تكوّن الحوارُ الجاد واللقاء الفلسفي الأول بكانط من منظار الفلسفة الإسلامية، والذي عبرّ عن نفسه في كتاب «أصول الفلسفة والمنهج الواقعي»، حول محور الحقائق الفطرية أو النزعة الفطرية لدى كانط. وجرت المحاولة في هذا الكتاب ـ لأول مرةٍ باللغة الفارسية ـ لنقد ودراسة النزعة الفطرية لدى كانط على ثلاثة مستوياتٍ هي: طريق اكتساب المعرفة (العلم) وتحصيلها، وحدود المعرفة، وقيمة المعرفة. وكما يتجلى من آثار مرتضى مطهري وكتاباته فقد كان صاحب ميلٍ واهتمامٍ ملحوظين للتواصل مع الفلسفة الغربية. ويتمظهر هذا الاهتمام في كتاباته وآثاره المتعددة على شكل استعراضٍ لأمهات القضايا في الفلسفية الغربية ومن ثم دراستها ونقدها.

تهدف هذه الدراسة إلى إعادة قراءة آراء مطهري ونظرياته بمنهجيةٍ منظمةٍ من أجل متابعة تصوراته عن كانط في مجال نقد ودراسة أسس نظرية المعرفة لدى هذا الفيلسوف الألماني. من أجل تحقيق هذا الهدف، وحيث إنّ قراءة مطهري تصنف على القراءات الفطرية، نشير أولاً إلى أصل موضوع دراسة كانط عند مطهري وهو اعتقاد كانط بالإدراكات الفطرية، ثم نطرح لوازم هذا الادعاء على ثلاثةِ مستوياتٍ هي: طريق اكتساب المعرفة (العلم)، وحدود المعرفة (العلم)، وقيمة المعرفة (المثالية، نزعة الشك، النسبية، والوضعية).

خصوصيات النزعة الفطرية لدى كانط

من التعابير التي طرحها مطهري لتوصيف اعتقاد كانط بالإدراكات الفطرية يمكن الإشارة إلى هذه العبارات:

الإدراكات والتصورات التي هي خصوصية العقل الذاتية، ولا تستند أيَّ استنادٍ على غير العقل (مطهري، ١٣٨٣ هـ ش، ٢٠٠٤ م، ٢٦٢)؛

«كانط من الذين يعتقدون أن العلية والمعلولية من المعقولات الفطرية، وله بياناته وكلماته في هذا الخصوص. إنه يعتبر العلية والمعلولية من معقولاته الإثنتي عشرة التي يراها جميعاً أموراً عقليةً وفطريةً» (م ن، ٣٠٠ ت ٣٠١)؛

«يعتقد كانط أن مفهومَيِ الزمان والمكان وما يتفرّع عنهما هي من قبيل التصورات ما قبل الحسية أو ما قبل الإحساس. إنه يعتبر جميع المفاهيم الرياضية فطريةً وما قبل حسية» (م ن، ٢٥٢) وأنها جزءٌ من البنية الذاتية للذهن (م ن، ١٤٠٦ هـ ق، ٧٣)، وأن الذهن يمتلكها من عند نفسه على نحوٍ مسبقٍ وجاهزٍ (م ن، ٨٥).

«إنها [المقولات] أشياءُ مرافقةٌ للذهن دوماً، بمعنى أن بنية العقل نفسه هي على هذا النحو، وأنها كانت مواكبةً لعقل الإنسان منذ أن خلق الإنسان» (م ن، ١٤٠٤ هـ ق، ٣٢٩)؛ «إنه يؤمن بسلسلةٍ من المعلومات القبلية وغير الناتجة عن التجربة والحواس، أي معلوماتٍ يعتقد أنها لازمةٌ لبنية الذهن»؛ «معلومات ناجمة بشكل مباشر عن العقل، والقوةُ العاقلةُ تجدها بطبعها من دون أن تحتاج في ذلك إلى الحواس الخمس أو إلى شيءٍ آخرَ» (م ن، ١٣٦٩ هـ ش، ١٩٩٠ م، ٤٩ و ١٣٨٣ هـ ش، ٢٠٠٤ م، ٨٢).

الإدراكات الفطرية عند كانط

تمثل **الإدراكات الفطرية** عند كانط المحور الأساسي في دراسة مطهري لكانط، فمن وجهة نظر مطهري يمكن دراسة كانط في ثلاثةِ محاورَ هي: طريق اكتساب المعرفة وتحصيلها، وحدود المعرفة، وقيمة المعرفة والمعلومات (م ن، ١٣٨٣ هـ ش، ٢٠٠٤ م، ١٨٧ ـ ١٨٨)، بيد أن النقطة المهمة هي أن الدور الحاسم والأساسي في جميع هذه المستويات الثلاثة يبقى لنظرية الإدراكات الفطرية عند كانط. وتؤثر هذه النظرية على آراء كانط في جميع هذه المجالات الثلاثة تأثيراً بالغاً وترتبط بها ارتباطاً عضويّاً وثيقاً. من وجهة نظر كانط:

أولاً: يتمتع الذهن بأرصدةٍ ذاتيةٍ قبليةٍ مسبقةٍ (طريق حصول العلم والمعرفة).

ثانياً: ماهية هذه المقولات والأرصدة الفطرية ومحتواها الخاص وفقرها بمعنى تركيبها الحصري مع الظواهر وعدم غناها وعدم كمالها، هو الذي يعيّن مديات معرفة الإنسان وحدود علمه (حدود العلم والمعرفة).

ثالثاً: تتأثر واقعية المعرفة وكشف العلم عن الواقع بتدخل هذه الأمور الفطرية في عملية المعرفة وتقويمها لها (قيمة العلم والمعرفة) (م ن، ١٩٢، ١٨٨ ـ ٢٥٧).

الصلة بين الإدراكات الفطرية ونظرية المعرفة

تتكون نظرية المعرفة أو علم المعرفة من وجهة نظر مطهري من ثلاثة أقسامٍ مهمةٍ هي «طريق حصول العلم واكتسابه»، و«حدود العلم»، و«قيمة العلم». مع أن قضية الإدراكات الفطرية تبدو في الخطوة الأولى وللوهلة الأولى قضيةً تتعلق بالقسم الأول من البحوث المعرفية أعلاه، ولكن بمزيدٍ من التأمل، وكما تمت الإشارة في خصوص كانط، فإن مدياتها تسري إلى القسمين الثاني والثالث أيضاً، وبذلك تؤثّر على كل الأقسام والمستويات الثلاثة من نظرية المعرفة. ولقضية الإدراكات الفطرية علاقتها ببحوثٍ وقضايَا نظير نزعة الشك، والنزعة النسبية، والمثالية، والوضعية (تدخل وتصرف فاعل المعرفة في عملية المعرفة والإدراك) (م ن، ١٨٨ ـ ١٩٢، ٢١٠ ـ ٢١٢)، وهذا ما سوف نلاحظه بعد قليلٍ في خصوص كانط.

ملابسات نظرية المعرفة عند كانط

عالج مطهري نظرية المعرفة لدى كانط معالجةً نقديةً انطلاقاً من التأكيد على محورية عناصرَ ومكوِّناتٍ مثل «فقدان منشأ الانتزاع»، و«بالفعل»، و«التأثير الأقصى»، و«التدخل والتأثير الأحادي الجانب» في خصوص الإدراكات الفطرية أو المقولات عند كانط، وأشار إلى صعوبات نظرية المعرفة عند كانط والطرق المسدودة التي تواجهها.

وقد طرحت هذه الصعوبات والطرق المسدودة والنقود على ثلاثة مستوياتٍ هي: طريق اكتساب المعرفة (العلم)، وحدود المعرفة (العلم)، وقيمة المعرفة (العلم).

1ـ ملابسات طريق اكتساب المعرفة

ثمة أسبابٌ تحول دون قبول نظرية النزعة الفطرية لدى كانط:

أ ـ حيث إن النفس واقعٌ بسيطٌ تماماً أو لنفترض أنها لا تتمتع إلّا بنصيبٍ ضئيلٍ من التركيب، لذا لا يمكن حصول المعلومات الفعلية (معلومات بالفعل لا بالقوة) الكثيرة التي تتوفر عليها النفس عن طريق الذات والنفس وفطرتها، أو أن يكون لها مصدرٌ نفسيٌّ ذاتيٌّ. وفي ما يلي خلاصة البرهان على ذلك:

أ ـ ١ ـ البرهان على أساس مبدأ «بساطة النفس» المتواضَع عليه:

ـ معلومات النفس الفعلية الكثيرة هي ذاتها المعلولات الفعلية النفسانية الكثيرة.

ـ ما من معلولٍ فعليٍّ كثيرٍ نفسانيٍّ يصدر عن ذات النفس البسيطة.

النتيجة: لا تصدر معلومات النفس الفعلية الكثيرة عن ذات النفس البسيطة.

أ ـ ٢ ـ البرهان على أساس مبدأ «التركيب الأدنى للنفس» المتواضع عليه وإمكان منشئيّة بعض المعلومات:

ـ إذا كانت كل هذه المعلومات الفعلية الكثيرة ناجمةً عن ذات النفس وفطرتها فسيلزم أن تكون للنفس جهاتٌ تركيبيةٌ كثيرةٌ.

ـ لكن الجهات التركيبية للنفس ليست بكثيرةٍ (بل هي قليلةٌ).

النتيجة: المعلومات الفعلية الكثيرة لا تنشأ عن النفس.

يكتب مطهري:

يقيم صدر المتألهين عن طريق بساطة النفس برهاناً على أن نشاط النفس الإدراكي يبدأ عن طريق الحواس، وكلُّ واحدةٍ من المعلومات والمعقولات تُكتسب إمّا بشكلٍ مباشرٍ عن طريق الحس أو أن مجموع الإدراكات الحسية تُهيّئ الذهن وتجعله مستعدّاً لاكتساب تلك المعلومة، ولا يمكن للنفس من ذاتها وبذاتها (بالفطرة) أن تدرك الأشياء الخارجية وتتعقلها. يعقد صدر المتألهين في إطار بحوث العقل والمعقول في كتاب الأسفار فصلاً حول كيفية قدرة النفس على كل هذه التعقلات الكثيرة مع أنها بسيطةٌ. وخلاصة ذلك الفصل هي: كثرة المعلولات تعود بشكلٍ عامٍّ إمّا إلى كثرة العلل

الموجِدة، أو إلى كثرة القوابل، أو إلى كثرة الآلات، أو إلى الترتب الطولي والعلّي بين المعلولات ذاتها. وبخصوص النفس ومعلوماتها لا يمكن أن تنشأ هذه الكثرة عن ذات النفس لأن النفس بسيطةٌ، ولا يمكن أن يصدر الكثير والمتكثرات عن البسيط. وعلى افتراض تركّب النفس فإن جهاتها التركيبية ليست وافيةً لكل هذه التعقلات الكثيرة. كما لا يمكن إسناد وإرجاع هذه الكثرة والتكثر إلى كثرة الجهات القابلة، فالجهة القابلة في خصوص المعلومات هي أيضاً النفس لا غيرها [والنفس بسيطةٌ]. كما لا تتاح نسبة كثرة المعلومات وتعددها إلى الترتب الطولي للمعلومات، فنحن نعلم أن كثيراً من المعلومات لا توجد بينها علاقةٌ طوليةٌ أيْ علاقةُ علّيّةٍ ومعلوليةٍ، فلا يتسنّى القول على سبيل المثال أن تصوّر البياض يُنتِج تصورَ السواد، ولا يتاح القول أن تصور السواد يفرز تصور البياض. وإذاً، لا يمكن عن أيِّ طريقٍ من هذه الطرق الثلاثة تسويغ كثرة المعلومات. والسبيل الوحيد لتسويغ كثرة المعلومات هو كثرة الآلات الحسية (م ن، ٢٦٩ ـ ٢٧٠).

ب ـ بسبب اكتشاف القوة الصانعة للإدراكات والتصورات المعروفة بالإدراكات الفطرية، أي بسبب أن هذا الاكتشاف أضحى ممكناً، وتبيّن وثبت أن هذا النوع من الإدراكات ناجمٌ عن نوعٍ خاصٍّ من الانتزاع، إذاً لا ضرورة لأن نعتقد بأنها فطريةٌ: «تقوم القوة المدركة للإنسان بنشاطٍ آخرَ أيضاً نسمّيه نوعاً خاصّاً من الانتزاع ويسمّى في هذا المقال الاعتبار، وهذا الاعتبار أو الانتزاع هو الذي يُوجِد للذهن البشري بديهيات المنطق الأولية التصورية وغالبية المفاهيم الفلسفية العامة» (م ن، ٢٥٣).

ج ـ الخلط بين الاعتبار والحقيقة في مقام إدراك ماهية الذهن: الذي يؤمن بالإدراكات الفطرية يعتبر الذهن من سنخ حقائقَ على عرض الذهنيات ويقرر له واقعاً مستقلاً، والحال أن تحليل مفهوم الذهن يدل على أن الذهن مفهومٌ اعتباريٌّ مثل الجيش والغابة. كما أننا في مفهوم الجيش أو الغابة لا نمتلك شيئاً اسمه الجيش أو الغابة سوى مجموعةٍ من الأفراد أو عددٍ من الأشجار، كذلك في خصوص الذهن لا نمتلك سوى الذهنيات والتصورات بالفعل:

النفس في بدايةِ تكوِّنها وحدوثها لا تعرف أيَّ شيءٍ بالعلم الحصولي، ولا تحمل أيَّ تصوّرٍ في ذهنها عن أيِّ شيءٍ، حتى عن نفسها وعن حالاتها النفسانية، بل إنها في البداية تفتقد للذهن أساساً، لأن عالم الذهن ليس سوى عالم صور الأشياء عند النفس، ولأنها في البداية لا تمتلك عندها أيّ صورةٍ لأيِّ شيءٍ، إذاً، فليس لديها ذهنٌ، وبالتالي فالإنسان في بدايته فاقدٌ للذهن، ثم تتوفر له الصور الذهنية بالتدريج، وتحصل عنده تصوراتٌ عن الأشياء وعن نفسه وعن حالاته النفسانية، ويتكوّن لديه الذهن (م ن، ٢٧٣، ٥٨).

في البداية لا يحمل الذهن أيَّ تصوُّرٍ لأيِّ شيءٍ، فهو كاللوح الأبيض الذي يمتلك فقط قابليةً لتقبل الصور، بل إن النفس بعبارةٍ أخرى تفتقر في بداية تكوِّنها للذهن. وبهذا لا تعود فكرة التصورات الفطرية والذاتية التي قال بها كثيرٌ من الفلاسفة الأوربيين الجدد، فكرةً مقبولةً (م ن، ٢٦٨ ـ ٢٦٩)؛

ليس للذهن بنفسه بينةٌ ذاتيةٌ (م ن، ١٤٠٦ هـ ق، ٧٣)؛

خصوصيته الوحيدة [الذهن] هي المعرفة، والمعرفة تعني أن تكون لديه صورةٌ عن الواقع (م ن، ٩٠)؛ ليس الأمر بحيث يقال أن لدينا ذهناً بالإضافة إلى الذهنيات (م ن، ١٤٠٧ هـ ق، ٢٨٧).

2ـ ملابسات حدود المعرفة

من وجهة نظر كانط حدود المعرفة من زاوية العلم النفسي تابعةٌ للمواد والعناصر الأولية المكوِّنة للعلم. ومعرفة الإنسان حصيلة تركيب الظواهر والمقولات، وحيث إنّ جزءاً من مواد المعرفة لا بد أن تكون من المحسوسات لذلك لا يمكن معرفة وحل المسائل العقلية المحضة والميتافيزيقية. ولكن ينبغي القول في الردّ على ذلك أننا نستطيع اكتساب معلوماتٍ لا عن طريق الحواس بشكلٍ مباشرٍ، بل بالاعتماد على الأرضيات والمصادر الواقعية المعتبرة، بحيث تكون مؤهلةً لإطلاقها على البحوث الميتافيزيقية وتطبيقها عليها، وبهذا سوف تتسع حدود العلم لا إلى حدود الطبيعة بل حتى إلى ما وراء ذلك: «منكرو اعتبار الفلسفة التعقلية المحضة، وأبرز مصاديقها الفلسفة الأولى وتفريعاتها، يستدلون عن

طريق العلم النفسي، أي عن طريق أن المواد والعناصر الأولية لذهن البشر محصورةٌ في الصور الحسية ولا يستطيع العقل القيام بشيءٍ سوى التصرف في تلك الصور الحسية، يستدلون بهذا على أن مسائل الفلسفة التعقلية خارجةٌ عن نطاق الحس والإحساس. ولكن في أثناء تبيين كيفية حصول الكثرة في الإدراكات سوف يطرح موضوع المفاهيم الميتافيزيقية وسيتضح أن هذه المفاهيم معتبرةٌ من حيث العلم النفسي، وأن لها مصدراً صحيحاً ومعتبراً على الرغم من أنها لم تدخل إلى الذهن عن طريق الحواسِّ بشكلٍ مباشرٍ» (م ن، ١٣٨٣ هـ ش، ٢٠٠٤ م، ٢٥٨).

ببيانٌ آخرُ، لأن الذهن يتوفر على مفاهيمَ هي أوّلاً هي اكتسابيةٌ وثانياً هي ليست مستمدةً من الحس مباشرة، وثالثاً هي مستمدةٌ من مصدرٍ معتبرٍ وصحيحٍ، فهي إذاً، قادرةٌ على دحض الحدود التي يطرحها كانط للمعرفة. إذ لا الحسيات لها دورٌ عينيٌّ ومباشرٌ في تكوين وحصول مثل هذه المفاهيم، ولا مصدرها مصدرٌ ظنيٌّ غيرُ معتبرٍ. إن المفاهيم العقلية والميتافيزيقية التي تتأتى من عملية اكتساب وحصول الجهاز الإدراكي هي مفاهيمُ غنيةٌ وثمارٌ ناضجةٌ إلى درجة أنها قادرةٌ على أخذ الذهن إلى ما وراء حدود الطبيعة وإلى أحضان البحوث التعقلية المحضة.

3ـ ملابسات قيمة المعرفة

أـ المثالية[1]

يستخدم هذا المصطلح في مقامين: في مقام علم الوجود (**الأنطولوجيا**)، وفي مقام علم المعرفة أو نظرية المعرفة (**الإبستمولوجيا**). تتعلق المثالية الأنطولوجية بإنكار العالم الخارجي أو مبدأ الواقعية، وترتبط المثالية المعرفية بسلب كلِّ شكلٍ من أشكال المعرفة والعلم المتطابق مع العالم الخارجي والواقعيات. في هذه الحالة لا يعبّر العلمْ أيَّ تعبيرٍ عن العالم الخارجي. طبقاً لآراء مطهري فقد عانى كانط من كلا الصعوبتين والطريقين

1. Idealism

المسدودين، بيد أن هذه الورطة المزدوجة ناجمةٌ عن نظريته الخاصة في المعرفة. وإيضاح ذلك هو أننا يجب أن نقول بخصوص المثالية الأنطولوجية أن كانط بذهابه إلى أنّ بعض الأصول مثل العلية و... هي أصولٌ ذهنيةٌ محضةٌ، ألغى أساساً إمكانية الاعتراف بوجودٍ واقعيٍّ للعالم الخارجي:

لقد أخذ المعاني الفلسفية إلى عالم الذهن، وأفرغ العالم الخارجي منها، فلا توجد في الخارج لا عليةٌ ولا معلوليةٌ، ولا ضرورةٌ ولا إمكانٌ، ولا يوجد في الخارج أيٌّ من هذه الأمور. ثم واجه إشكالاً يقول: إذاً كيف تقول أن الخارج موجودٌ؟ إذا كانت العلية من صناعة الذهن فمن أين لك أن تقول أنّ الخارج موجودٌ؟ (م ن، ١٤٠٦ هـ ق، ٧٣)؛

حقّاً، إذا قال قائلٌ أن العلية والمعلولية من صناعة الذهن، ولم ير ترتّب المعلول على العلّة واجباً في العالم الواقعي، فلا يعود ثمة مبررٌ أو وجُه لأن يعتقد بوجود عالَمٍ خارجَ الذهن يمثل مصدراً للتأثيرات الحسية (م ن، ١٣٨٣ هـ ش، ٢٠٠٤ م، ١٩١).

من ناحيةٍ أخرى يعاني كانط من مثاليةٍ معرفيةٍ أيضاً، من وجهة نظر الشيخ مرتضى مطهري.

يقطع النظام الفكري لكانط الصلةَ الذهنية مع العالم الخارجي. وببيانٍ آخرَ لا تتاح، بناءً على هذه الفلسفة، معرفةُ العالم كما هو، وهذا النمط من التفكير ينتهي إلى المثالية لا إلى الواقعية (نصري، ١٣٨٢ هـ ش، ٢٠٠٣ م، ١٩١).

العوامل التي تورِّط كانط بالمثالية المعرفية هي من هذا القبيل:

١ ـ المفاهيم الفلسفية جزءٌ من المفاهيم الانتزاعية و «صدق الأمور الانتزاعية بصدق المصدر الذي تنتزع منه» (م ن، ١٤٠٤ هـ ق، ٣٣٢). إذاً، المفاهيم الفلسفية أمورٌ واقعيةٌ وعينيةٌ. لكن «كلام كانط وأمثال كانط هو أن الذهن ينتج من عند نفسه جزءاً من الأرصدة الفكرية [المقولات] من دون أيِّ سوابقَ وأرضياتٍ» (م ن). وبهذا لا يوجد أيُّ مصدرٍ واقعيٍّ وعينيٍّ للانتزاع. وبالتالي فهي مفاهيمُ ليس لها أيُّ ما بإزاء أو مصدرٍ في الخارج.

٢ ـ الإدراكات الفطرية والمعقولات عند كانط من صناعة الذهن. إذا كان مجرد أن الشيء من صناعة الذهن أمراً معتبراً، لزم أن يكون أيُّ شيءٍ وهميٍّ يصنعه الذهن معتبراً هو الآخر. مشكلة كانط الأكبر هي أنه لا يستطيع إثبات القيمة العينية للمقولات. مجموعة

المقولات أشبه بشبكة خيوطٍ عنكبوتيةٍ مصنوعةٍ من قبله هو ليس إلّا: «كل ما لم يكن عن هذا الطريق [الحس]، فهو من صناعة الذهن، وعندما يكون من صناعة الذهن فأيُّ اعتبارٍ يمكن أن يكون له؟ طيب، إذا كان الأمر كذلك، إذاً يجب أن نقول باعتبار وقيمة أيِّ وهمٍ يخترعه الذهن. وهنا تصل القضية إلى طريقٍ مسدودٍ مهمٍّ نسبيّاً... الطريق المسدود هو: أية قيمة يمكن أن تكون لصناعات الذهن المسبقة الجاهزة؟ كيف يمكن القول باعتبارٍ وقيمةٍ لها؟ الصناعة المسبقة القبلية التي يمتلكها الذهن من عند نفسه سواءً كان هناك عالمٌ خارجيٌّ أو لم يكن، أشبه بعنكبوتٍ يفرز من فمه ولعابه أشياء هي من صناعته مائةً بالمائة، فأيُّ قيمةٍ واعتبارٍ يمكن أن يكون لهذه المصنوعات؟» (م ن، ١٤٠٦ هـ ق، ٨٤ ـ ٨٦).

٣ ـ المعرفة في رأي كانط حصيلة تركيب الأمور الذهنية والأمور العينية. ولكن لو حصل مثل هذا الشيء في عملية المعرفة لتسبب في عدم كشفها وتعبيرها عن الواقع، ولحصل انفصامٌ وانقطاعٌ بين الذهن والعين، ولأصبحا غريبين أجنبيين أحدهما عن الآخر. يكتب مطهري حول تركيبية المعرفة من وجهة نظر كانط:

يقول كانط أن الحواس تمنح الذهن مواد الوجدانيات والمعلومات فقط، ويسبغ الذهن عليها من أرصدته ويمنحها الصورة لتكون قابلةً للإدراك. يقول أن كل ما يتصوره الإنسان يتصوره في وعاء الزمان والمكان، ولا يستطيع أن يتصور شيئاً من أمور العالم في غير هذين الوعائين أو الظرفين. لكن الزمان والمكان ليس لهما وجودٌ خارجيٌّ، بل هما كيفيتان ذاتيتان للذهن وصورتان يمنحهما الذهن لمحسوساته، وإذا لم يضف الذهن من عنده هذا الرصيد لما دخل إلى الذهن سوى بعض التأثيرات المتفرقة المشتتة غير المترابطة، أي لما حصل للذهن تصور أيِّ شيءٍ. فنحن لدينا مثلاً تصوُّرُنا الواضح عن الشمس، والحال أنّ ما دخل إلى الذهن بواسطة التأثيرات الحسية هو الحرارة والنور واللون، ولو لم يعيّن الذهن مكانةً مكانيةً لها من عنده ولو لم يربطها بذلك بعضها ببعض، لما حصل له إطلاقاً تصوُّرٌ عن الشمس... والخلاصة هي أنه باستثناء عدد من الآثار المتغيرة والجزئية والمتفرقة والمشتتة التي تدخل الذهن بواسطة الحواس، فإن ما ندركه عن العالم الخارجي إنما هو بواسطة مجموعةٍ من المعلومات والمفاهيم

والقوانين التي يصنعها ذهننا من عنده ويجبرنا على إدراك العالم بهذه الأشكال والصور وبهذه القواعد والقوانين (م ن، ١٣٨٣ هـ ش، ٢٠٠٤ م، ١٨٩ ـ ١٩٠).

طبقاً لهذا المبنى فإن:

أولُ مشكلةٍ تعترض هذه النظرية هي كيف تحصل المعرفة من تركيب صناعات الذهن المسبقة مع ما يدخل إليه من الخارج. إذا اعتبرنا المعرفة عبارةً عن انعكاسٍ مباشرٍ للخارج في الذهن، فستكون قضية المعرفة قضيةً واضحةً جدّاً: المعرفة معناها انعكاس الخارج في الداخل، وما هو في الداخل صورةٌ مباشرةٌ للخارج. ولكن الذي يقول أن نصف المعرفة ـ ونصفها الأقل ـ هو صورة الخارج ونصفها الآخر يمنحه لها الذهن من عنده، فسيواجه بالتأكيد إشكالاً مهمّاً يقول: كيف تظهر المعرفة بهذه الطريقة؟ تدخل جملةٌ من الصور والمفاهيم من الخارج ويأتي الذهن بأشياء من عنده يضيفها على تلك الأشياء الوافدة. وأنتم تقولون أنّ المعرفة عبارةٌ عن مجموع هذه المادة والصورة. الشيء الذي يصنعه الذهن من عنده كيف يمكنه أن يكون ملاكاً لمعرفة الخارج والحال أنه لا يمتلك أيَّ صلةٍ بالخارج؟ وما له صلةٌ بالخارج هو فقط مادة المعرفة لا المعرفة نفسها التي هي ثمرة تركيبٍ بين مادة المعرفة وصورة المعرفة، والحال أن معنى المعرفة ومفهومها ينطوي على نوعٍ من الوحدة مع معرفة الخارج، أيْ إذا كان ثمة فاصلةٌ وانفصامٌ بين ما نسمّيه معرفةً وبين ما نسمّيه العالم الخارجي، فلن تعود المعرفة معرفةً (م ن، ١٤٠٧ هـ ق، ٢٧٣٤ ـ ٢٧٥).

اعتبر كانط المعرفة تركيباً بين ما يأتي من الخارج وبين ما يمتلكه الذهن من نفسه مسبقاً بشكلٍ فطريٍّ وذاتيٍّ، لكنه وقع في مثاليةٍ لا يمكن الخروج منها بتاتاً (م ن، ١٤٠٦ هـ ق، ٣٥١).

٤ ـ ماهية العلم والمعرفة هي كاشفيتها وحكايتها عن الخارج. ينطوي العلم على كاشفيةٍ عن الخارج. ومن دون الكاشفية لا تكون هناك معرفةٌ أو علمٌ. الإدراكات الفطرية والمقولات التي يطرحها كانط، حيث إنها ثمرةٌ ذاتيةٌ للذهن، لا يمكن أن تتحلى بسمة الكاشفية، وبذلك لا يمكنها أن تُعبرِّ عن الواقع: «يتوفر العلم دائماً بخصوصية كاشفيته لا بعدم هذه الخصوصية، وإلاّ لم يكن علماً» (م ن، ١٣٨٣ هـ ش، ٢٠٠٤ م، ٨٩)؛

يمتاز العلم بخصوصية كشفه عن الخارج، بل إن العلم هو عين الكشف عن الخارج، ولا يمكن أن يكون علماً من دون أن تكون له صفة الكشف، أو أن يكون هناك علمٌ وكشفٌ ولا يكون هناك واقعٌ مكشوفٌ. وإذا افترضنا عدم وجود واقعٍ مكشوفٍ فلن تكون هناك كاشفيةٌ، وإذا لم تكن هناك كاشفيةٌ لم يكن ثمة علمٌ (م ن).

على كلِّ حالٍ، كان هذا بحثٌ حول مشكلة المعرفة، فما لم تكن هناك حكايةٌ عن الخارجِ لم تكن ثمةَ معرفةٌ. الشيء الذي أصنعه من عند نفسي لا يمكنه أن يكون علماً ومعرفةً. العلم والمعرفة والاطلاع معناها علمي بالأشياء الخارجية، ومعرفتي بالأشياء الخارجية هي اطلاعي على الأشياء الخارجية، ولا يمكن انبثاق العلم والمعرفة من أشياء تنتمي كلها للذهن ولا صلة لها بالخارج (م ن، ١٤٠٦ هـ ق، ٩٤).

ب ـ نزعة الشك[1]

نزعة الشك يعتقد كانط أن المواد والاقتضاءات الذهنية تتدخل في معرفة الإنسان للعالم الخارجي والأشياء الخارجية، أي إن المقولات التي هي نتائجُ محضةٌ للذهن لها دورها في عملية المعرفة وفي صياغة هوية النتيجة النهائية للأشياء. وتؤدي هذه العملية إلى أن يشكّ العالِم وفاعل المعرفة في أحكامه بشأن العالم الخارجي، فهو يشك ويتردد في هل أنّ المُدرَك والمعلوم هو حقّاً الشيءُ الخارجيُّ نفسُه وصفاته أم لا؟ ويشك في مقدار علمنا الذي يكشف عن الواقع المُدرَك، فكم من علمنا يا ترى يعبّر ويكشف حقّاً عن الواقع وكم منه لا يمثل الواقع ولا تصحّ الثقةُ به؟ من وجهة نظر كانط

لا يستطيع الإنسان في الأمور الطبيعية أن يدرك إلّا العوارض والظواهر (الفينومينات) التي يطالها الحسُّ، ويبقى عاجزاً عن إدراك الذوات (النومينات) التي تُظهِر العوارضَ والظواهر. وفي خصوص الظواهر، يخلع ذهنُ الإنسان بواسطة خصوصياته الخاصة الصورَ والأشكالَ على الأشياء، وبذلك لا يمكن أبداً الوثوق بأن

---

1. Skepticism

الأشياء في الواقع وفي نفس الأمر هل هي على نفس هذه الأشكال والصور التي تبدو لنا في أذهاننا أم لا؟ (م ن، ١٣٨٣ هـ ش، ٢٠٠٤ م، ١٨٨ ـ ١٩٠)؛

مسلك القدماء هو مسلك الجزم واليقين، أمّا مسلك كانط فهو مسلك الشك. أصرّ القدماء في مبحث الوجود الذهني على أن ماهية الأشياء تظهر للذهن على نفس الشكل الذي هي عليه في الخارج، غير أن كانط يقول أن كل ما ندركه ندركه على النحو الذي يقتضيه ذهننا، فهل الواقع أيضاً على هذا النحو أم لا؟ هذا ما لا نعلمه. يصل كانط في نقوده إلى الشك في سياق قاعدة العلية والمعلولية في العالم الخارجي (م ن، ١٩١ ـ ١٩٢)؛

يتحاشى كانط نفسه نزعة السفسطة ومذهب الشك، والحال أن فرضيته تفضي على الأقل إلى مسلك الشك (م ن، ١٩١)؛

مع أن الفيلسوف الألماني الشهير كانط يزعجه أن يُعتبَر مشكّكاً أو سفسطائيّاً، وإنما يَعتبِر نفسه ناقداً للعقل والفهم البشريين، فإنه بعد نقودٍ كثيرةٍ يسوق أدلةً جديدةً (في خصوص الطبيعيات) ضد المشككين. ومدرسته النقدية[1] هي شكلٌ جديدٌ من الأشكال المختلفة والمتنوعة لنزعة الشك[2] (م ن، ١٧٦).

ج ـ النسبية[3]

تستلزم نظرية كانط القول بالنسبية نوعيّاً وإنسانيّاً. بمعنى أن الإنسان ـ من وجهة نظره ـ يدرك العالم في ضوء بنيته الذهنية والاقتضاءات الذاتية لذهنه ولجهازه الإدراكي، وفي وعاء إدراكاته الفطرية والذاتية. وإدراك النوع البشري للعالم سيختلف عن إدراك الأنواع الأخرى بسبب البنية الذاتية المختلفة لذهنه عن البنية الذاتية لأذهان تلك الأنواع الأخرى. بل يمكن أن تكون هناك أنواعٌ ذكيةٌ أخرى قد يبدو الواقع مختلفاً لها حسب جهازها الإدراكي والاقتضاءات الذاتية لذهنها: «يعتقد كانط أن الذهن يمتلك من نفسه وبالفطرة معانيَ قبليّةً

---

1. Criticism
2. Skepticism
3. Relativism

(من قبيل الزمان والمكان) ليست موجودةً في الخارج، وكل ما يدركه إنما يدركه في وعاء تلك المعاني وفي قوالبها. ولذلك يستنتج إذاً أن هناك دائماً اختلافاً بين الشيء في نفسه والشيء لنا... لقد سلك كانط طريقاً نتيجته التفاوت بين الشيء في نفسه والشيء لنا، إلاّ أن الشيء لنا لا يختلف من شخصٍ إلى آخرَ [بل يختلف بحسب الأنواع، أيْ من نوعٍ إلى آخرَ]. بيد أن الماديين سلكوا طريقاً يفضي إلى الاختلاف بين الشيء في نفسه والشيء لهذا الفرد وذاك الفرد من أفراد البشر كلٌّ على حِدَةٍ» (م ن، ٢١٠ ـ ٢١١).

د ـ الذاتانية[1]

بالتمعّن في آراء مطهري يمكن الخلوص إلى نظرية عنوانها «الذاتانية». الذاتانية التي يرمي إليها هذا المفكر هي نظريةٌ يمكن أن يكون لها أنواعٌ وأقسامٌ عديدةٌ حسب نوع نشاط وتدخل فاعل المعرفة، وتبعاً لسنخ هذا النشاط وشدّته أو ضعفه. وإيضاح ذلك أن مطهري يتحدث في آرائه عن تدخل وتصرف فاعل المعرفة في متعلق المعرفة أو العالِم في المعلوم، ويتوسع كثيراً في استعراض هذا التأثير والتدخل في صياغة الإدراك، أيْ عنده هو وأيضاً في آراء الفلاسفة. وهذا بحد ذاته يدل على أن هذه الآراء طُرحت على أساس رؤيةٍ معيَّنةٍ، وبالمستطاع عرض نظريةٍ واحدةٍ شاملةٍ تغطي مجموع الرؤى والآراء، وهذه النظرية هي نفسها الذاتانية.

كانط والذاتانية غير الواقعية

حيث إن كانط يعتقد بسلسلةٍ من الإدراكات الفطرية والأرصدة المعرفية في الجهاز الإدراكي للإنسان، وهي المقولات التي تؤثر في عملية الإدراك وفي المعلوم نفسه وتتدخل في حصوله وظهوره، لذلك ينبغي فهمه هو الآخر في إطار الذاتانية والقول بأنه هو أيضاً من

---

1. Subjectivism

أتباع هذه المدرسة. بيد أن السؤال الأهم هو: بأيِّ نوعٍ من الذاتانية يعتقد كانط، وإلى أيِّ شعبةٍ من الشعبتين الواقعية أو غير الواقعية تنتهي رؤيته؟

كانط هو من وجهة نظر مطهري، من جملة المفكرين القائلين بأقصى درجات تأثير الجهاز الإدراكي للإنسان في كيفية ظهور الأشياء وانكشافها (م ن، ١٧٦). وبذلك ينبغي تصنيفه على الذاتانية غير الواقعية. الدليل على أن ذاتانية كانط هي من نواع الذاتانية غير الواقعية هو تفسير فلسفة كانط الذي يقدمه مطهري على النحو التالي:

نشبّه المعلومَ بالغذاء الذي يجب أن يصل إلى جسم الإنسان ويتبدل إلى موادَّ تعوِّض ما يستهلكه الإنسان من موادَّ. لتحقيق هذا القصد يجب أن تدخل المواد الغذائية إلى المعدة، وبعد ذلك ينبغي أن تفرز المعدة وباقي أعضاء الجهاز الهضمي موادها وعصاراتها على الأغذية الوافدة لتتحول هذه الأطعمة إلى أطعمةٍ يستفيد منها الجسم. إذاً، الأطعمة بمثابة المحسوسات وعصارات الجهاز الهضمي بمنزلة الزمان والمكان. يتعلق هذا المقدار الذي قيل بالوجدانيات أو التصورات الأولية التي نحملها عن الأشياء (العوارض والظواهر)، ولكن عندما نريد أن نجعل تلك الأشياء موضوعاً للأحكام وندرجها تحت الكليات ونصنع قوانينَ علميةً وكلِّيَّةً، ستتدخل مجموعةٌ أخرى من المعقولات هي أيضاً من صناعة الذهن ولا تُستمد من الحس، ووظيفتها إضفاء الصورة الكلية والقانون العلمي على تلك الأشياء. هذه القوانين ـ التي لا مناص بالتالي من اندراج كل المعلومات تحت سلطانها ـ من صناعة الذهن صرفاً، وقد تكون هناك في الواقع وفي نفس الأمر قوانينُ أخرى تسود الأشياء وتحكمها وتسيطر عليها (م ن، ٣٢٩).

وعلى هذا الأساس سوف تنخرم قيمة الإدراكات وكشفها عن الواقع.

تقتضي رؤية مطهري أن نعتبر كافة المشككين والنسبيين والماديين وكانط أيضاً في عداد الذاتانيين غير الواقعيين، لأنهم جميعاً يؤمنون بأقصى درجات تصرّف فاعل المعرفة في عملية الإدراك والأشياء المدركة:

كرّر الماديون أيضاً تشبيه كانط هذا [الغذاء والمعدة]، ولم يكن الاختلاف إلّا في نوع العصارات والإفرازات التي يفرزها الذهن على المواد الوافدة. يعتقد كانط أنّ تلك

العصارات عبارةٌ عن مفاهيم الذهن القبلية، ويذهب الماديون إلى أنها نوعٌ خاصٌّ من تأثير الجهاز العصبي (م ن، ٢١١).

النتيجة:

تقوم نظرية المعرفة عند كانط على مبانٍ وأصولٍ تنتج عنها جملةٌ من العصوبات والملابسات. المبدأ الأرسخ والأكثر مبنائيةً عند كانط في نظريته المعرفية هي نظريته في الفطرة، والتي تستتبع القول بعدة أصول في مضمار طريق اكتساب المعرفة، وحدود المعرفة، وقيمة المعرفة. ومجموعة هذه المباني والأصول تعرِّض كانط لنقودٍ ومؤاخذاتٍ في ما يتعلق بماهية النفس، وماهية الذهن، ونشاطات الذهن، والنزعة المثالية، ونزعة الشك، والنسبية، والذاتانية.

المصادر:

١. مطهري، مرتضى، *شرح المنظومة المبسوط*، ج ١ و ٢ و ٣، طهران، حكمت، على الترتيب: الطبعة الثانية ١٤٠٤ هـ ق، الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ ق، الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ ق.
٢. مطهري، مرتضى، *الفطرة*، طهران، صدرا، الطبعة الأولى، ١٣٦٩ هـ ش، ١٩٩٠ م.
٣. مطهري، مرتضى، *الأعمال الكاملة*، ج ٦، (*أصول الفلسفة والمنهج الواقعي*)، طهران، صدرا، الطبعة العاشرة، ١٣٨٣ هـ ش، ٢٠٠٤ م.
٤. نصري، عبد الله، *حصيلة العمر*، ج ١، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ١٣٨٢ هـ ش، ٢٠٠٣ م.

دراسة مقارنة بين مقولات إيمانويل كانط ونظرية الأستاذ مرتضى مطهري في المعقولات الفلسفية الثانوية[1]

عبد الله النصري[2]

يا ترى هل من الممكن يوماً إيجاد نسبةٍ بين المقولات الكانطية والمعقولات الفلسفية الثانوية في رحاب أصول الفلسفة الإسلامية؟ وهل يمكن القول بأنّ المقولات الكانطية المقرونة بصور الشهود الحسّي والتي تصوغ المعرفة البشرية، هي ذات المعقولات الفلسفية الثانوية؟

أجاب الباحث في هذه المقالة عمّا ذكر بنعم، ثمّ تطرّق إلى نقد الموضوع على ضوء آراء الأستاذ مرتضى مطهّري الذي اعتبر أطروحة إيمانويل كانط حول المقولات الذهنية يتمخّض عنها في نهاية المطاف القول بكون هذه المقولات فطريةً، فقد أكّد على أنّ الأمر القبلي برأي كانط يندرج ضمن القضايا الفطرية؛ وعلى هذا الأساس فنّد وجود ارتباطٍ مباشرٍ بين عالَمَيِ الذهن والخارج، وطرح مبدأ المثالية بدلاً عن الواقعية المعرفية. الهدف من تدوين المقالة يتمحور حول هذا الموضوع، حيث قام الباحث في بادئها بتقسيم

---

١. المصدر: النصري، عبد الله، «**بررسى تطبيقي مقولات كانط ونظريه أستاد مطهري در معقولات ثانيه فلسفي**» ***مجلة: دانشكده أدبيات وعلوم إنساني***، جامعة طهران، شتاء سنة ١٣٨٠ هـ ش، العدد: ١٦٠، صص ٢٧٣ - ٢٩١.

تعريب: حسن علي مطر

٢. حول الكاتب: الدكتور عبد الله النصري. باحثٌ إيرانيٌّ في حقل الفلسفة وأستاذٌ مساعدٌ في الفلسفة في جامعة العلامة الطباطبائي. وهو من تلاميذ العلامة محمد تقي الجعفري. كما كان له حضورٌ عند فرديد ومهدي الحائري أيضاً. ويمكن الإشارة من بين كتبه إلى العناوين الآتية:

(***فلسفه آفرينش***)، نشر: دفتر نشر معارف، و(***فلسفه خلقت***)، نشر: كانون أنديشه جوان، و(***خدا وإنسان در أنديشه ياسپرس***)، نشر: پژوهشگاه فرهنگ وأنديشه إسلامي، و(***راز متن***)، نشر: مؤسسة تحقيقات وتوسعه آفتاب، و(***كلام خدا***)، نشر: دفتر نشر فرهنگ إسلامي، و(***گفتمان مدرنيته***)، نشر: دفتر نشر فرهنگ إسلامي، و(***رويارويي با تجدد***)، نشر: علم، و(***انتظار بشر از دين، سرىماي إنسان كامل از دىدگاه مكاتب، تكاپوگر أنديشه ها***)، نشر: پژوهشگاه فرهنگ وأنديشه إسلامي، وما إلى ذلك من الآثار الأخرى.

المفاهيم الكلّية المندرجة ضمن مبادئ الفلسفة الإسلامية في إطار ثلاثة أصنافٍ، وعلى هذا الأساس فالمفاهيم التي يدركها الذهن الإنساني من حيث ارتباطُها بعالم الواقع تعتبر ذات ثلاثة أنماطٍ، فهي إمّا أن تكون معقولاتٍ أوّليةً أو معقولاتٍ ثانويةً فلسفيةً أو معقولاتٍ ثانويةً منطقيةً. مثلاً مفهوم البياض في قولنا «الجبس أبيض» له مصداقٌ خارجيٌّ، وهو أمرٌ عارضٌ على الجبس، كما أنّ اتّصاف الجبس وما شاكله بالبياض متحقّقٌ في وعاء عالم الخارج. إذاً، مفهوم البياض على هذا الأساس يدرج ضمن المعقولات الأوّلية، بينما مفهوم «العلّة» حتّى وإن انتزع من الإدراك الذهني لما هو كائنٌ في الخارج، لكنّه غيرُ موجودٍ فيه باعتباره موجوداً في نفسه؛ وهذا يعني أنّ المفاهيم التي هي على غرار الوحدة والحدوث والمعلول، وما شاكلها؛ ينتزعها الذهن من الارتباط الحقيقي الموجود في الخارج، وبناءً على هذا فهي لا تطرأ في عالم الخارج، وإنّما الموجودات الخارجية هي التي تتّصف بها، لذا توصف بأنّها معقولات فلسفية ثانوية.

الصنف الثالث من المفاهيم يتمثّل في المعقولات المنطقية الثانوية، حيث سلّط الباحث الضوء عليها بعد أن وضّح المسيرة الإجمالية لتقسيم المفاهيم في رحاب آراء الحكماء المسلمين، وفي هذا السياق تطرّق إلى بيان معالم الرأي السديد للأستاذ مرتضى مطهّري.

قام الباحث في القسم الثاني من المقالة ببيان رأي إيمانويل كانط في ما يخصّ المقولات الذهنية، وقال أنّ مقولاته حسب رأي الأستاذ مطهّري تفي بالدور الذي تلعبه المعقولات الفلسفية الثانوية في مبادئ الفلسفة الإسلامية؛ ومن ثمّ فالمؤاخذة التي تطرح على آراء هذا المفكّر الغربي أنّه اعتبر المقولات المشار إليها قبليّةً[1] بحيث تكون موجودةً لدى الإنسان بشكلٍ فطريٍّ، وعلى هذا الأساس فالضرورة والكلّية الكائنتان في إطار مقولات القضايا التأسيسية التي توجد المعرفة لدى البشر، يعتبران أمرين مثاليَّيْن حسب مبدأ انقطاعهما عن عالم الخارج، ومن ثمّ ليس من شأنهما تحقيق الرؤية الواقعية المرتقبة في المعرفة البشرية؛ في حين أنّ المعقولات الفلسفية الثانوية ينتزعها الذهن من الأشياء الموجودة في عالم الخارج، وبهذا الشكل يحتفظ العلم بحقيقته.

فحوى الرأي الذي تبنّاه الباحث هنا أنّ المعقولات الفلسفية الثانوية لا يمكن اعتبارها من سنخ المقولات الكانطية، كما لا يمكن اعتبار الأخيرة فطريةً؛ ومن هذا المنطلق يمكن القول أنّ مثالية كانط لا تعني نفي قدرة العقل البشري على إدراك الواقع، ناهيك عن أنّها لا تدلّ على نفي العلم والمعرفة، ولكن مع ذلك لا محيص من القول بأنّ النسبة بين عالَمَيِ الذهن والخارج تعتبر معضلةً أساسيةً في منظومة كانط الفكرية، وبالتالي تترتّب عليها سلسلةٌ من المسائل التي تطرح في مختلف آرائه؛ فالشيء في نفسه ما نسبته إلى الظواهر؟ لو اعتبرنا أنفسنا - حسب رأي كانط - غير مؤهّلين إلا لمعرفة الظواهر فقط بحيث لا ندرك شيئاً من الذاتيات، فكيف يمكننا عندئذٍ التأكّد بأنّنا اطّلعنا على الواقع بالتمام والكمال؟ لو قلنا إنّ بعض

---

1. A priori

العلاقات - مثل العلّية - مرتبطةٌ بالظواهر فحسب؛ كيف يمكن إذن التأكّد من كون هذه الظواهر مرتبطةً بالذاتيات وأنّ معرفتنا ليست وهميةً؟

إذاً، من جملة النقد الذي يطرح على فلسفة كانط من قبل الفلاسفة المسلمين نجد نقدا حول العلاقة بين الظواهر والذاتيات، والعلاقة الكائنة بين الذهن والخارج.

طرح الباحث في هذه المقالة شرحاً وافياً نسبيّاً للأصناف الثلاثة من المفاهيم من حيث نسبتها إلى عالم الخارج، لذا فهي تعين المخاطب على فهم وجهات النظر الفلسفية الإسلامية على صعيد تأييد الواقعية العلمية، وهذا الموضوع يساعد على فهم تفاصيل الموضوع في الأجزاء اللاحقة من مشروع إيمانويل كانط الفكري بغية إدراك حقيقة النقد المطروح على منظومته الفكرية.

التحرير

******

زبدة البحث:

تحظى الأبحاث المعرفية ـ ولا سيما بشكلها المقارن ـ بأهميةٍ كبيرةٍ في الفلسفة المعاصرة. لقد عمد الفلاسفة الإسلاميون ـ من خلال تقسيمهم الرباعي للمدركات والقول بأهمية المدركات العقلية ـ إلى تقسيم المعقولات إلى ثلاثة أقسامٍ، وذلك على النحو الآتي:

١ ـ المعقولات الأولية.

٢ ـ المعقولات الفلسفية الثانوية.

٣ ـ المعقولات المنطقية الثانوية.

وعلى الرغم من أن بعض المفكرين من المسلمين لم يميّز بين المعقولات المنطقية الثانوية وبين المعقولات الفلسفية الثانوية، إلا أن البعض الآخر قد التفت إلى هذا التمايز، ومن بين هؤلاء نجد الملا هادي السبزواري الذي حقق في هذا الشأن وقدّم تعريفاً دقيقاً لهذا التمايز. بيد أن هذا التعريف تعرّض لنقدٍ من قبل الأستاذ مرتضى المطهري، وأشكل عليه بثلاثة إشكالاتٍ، وقدّم تحليلاً جديداً لمفهوم العروض والاتصاف، وقال بأن المراد من العروض في المعقولات الثانية هو الوجود المحمولي أو النفسي، وأن المراد من الاتصاف هو وجود الرابط.

وفي الفلسفة الغربية يذهب إيمانويل كانط ـ من خلال تحليله المعرفي وطرحه للمقولات السابقة ـ إلى إمكان معرفة الحقائق في ضوء هذه المفاهيم. ومن هنا يذهب بعض المفكرين من أمثال الأستاذ مرتضى المطهري ـ بعد تحليله للمقولات الكانطيّة ـ إلى الإشكال عليه بالقول بأنها تقطع الارتباط التطابقي للذهن بعالم الخارج، وبالتالي فإنها ستؤدي إلى المثالية دون الواقعية.

الكلمات الرئيسة: المعقولات المنطقية الثانوية، المعقولات الفلسفية الثانوية، العروض، الاتصاف، المقولات، المفاهيم السابقة، المفاهيم اللاحقة.

المقدمة:

لقد عمد فلاسفة الإسلام إلى تقسيم الإدراك إلى أربعة أقسام، وهي:

١ ـ الإدراك الحسّي.

٢ ـ الإدراك الخيالي.

٣ ـ الإدراك الوهمي.

٤ ـ الإدراك العقلي.

يرى هؤلاء الفلاسفة أن المعقول مفهومٌ عامٌّ يقبل الانطباق على الكثير من الأمور. إنّ لازم المعقول هو الكلية، ولا يمكن لأيِّ مفهومٍ جزئيٍّ أن يكون معقولاً. وإن التقسيمات التي تجري بشأن المقولات، إنما ترتبط في الواقع بالمفاهيم الكلية دون الجزئية[١].

١ . ابن سينا، *الإلهيات من الشفاء*، المقالة الخامسة، ص ٢١١.

تمايز المعقولات الأولية والثانوية

تنقسم المفاهيم الكلية إلى عدّة أقسام: فمنها ما يدرك من طريق الحواس الظاهرية أو الحواس الباطنية. من قبيل: الإنسان، والنبات، والبياض، واللذة، والحبّ، والغضب. وقد أطلق الحكماء على هذا النوع من المفاهيم مصطلح **المعقولات الأولية**).

وهناك مجموعةٌ أخرى من المفاهيم، من قبيل: الوجود والعدم، والوجوب والإمكان والامتناع، والوحدة والكثرة، والحدوث والقدم، والعلية والمعلولية، مما لا وجودَ له مستقلاً في الخارج، ولكن يمكن حملها على الموجودات الخارجية. فلا وجود للحدوث والقدم ـ على سبيل المثال ـ في العالم الخارجي، إنما الموجود في الخارج هو الشيء، وهو إما حادثٌ وإما قديمٌ. كما أنه لا وجود في الخارج للوحدة والكثرة، بل الموجود في الخارج هو الشيء الواحد أو الأشياء الكثيرة.

فعلى الرغم من أن الحدوث والقدم أو الوحدة والكثرة ليس لها وجودٌ مستقلٌّ في الخارج، ولكنها تصلح لكي تكون حالة أو صفة للموجودات الخارجية. بمعنى أن كلَّ موجودٍ خارجيٍّ إما أن يتصف بالوحدة أو بالكثرة. كما أن كلَّ موجودٍ في الخارج إما أن يتصف بكونه حادثاً أو قديماً. وقد أطلق الحكماء على هذا النوع من المفاهيم مصطلح **المعقولات الثانية**).

وهناك مجموعةٌ أخرى من المفاهيم أو التصوّرات العامة، من قبيل: النوعية والكلية، مما ليس لها من وجودٌ مستقلٌّ، إلا أنها تُعَدُّ صفةً لمجموعةٍ من الموجودات التي يُطلق عليها مصطلح المعقولات المنطقية الثانية.

وهناك من وجهة نظر الأستاذ مرتضى المطهري عدّةُ فروقٍ جوهريةٍ بين المعقولات الأولية و المعقولات الثانية، يمكن إجمالها على النحو الآتي:

١ ـ إن المعقولات الأولية هي المفاهيم ذات الصورة المباشرة، ولكنها واسطة الأشياء الخارجية، في حين أن المعقولات الثانية هي الصور المباشرة وبلا واسطة الأشياء الخارجية.

٢ ـ إن المعقولات الأولية هي من قسم الموجودات، أما المعقولات الثانية فهي من أحكام الموجودات.

٣ ـ إن المعقولات الأولية مسبوقةٌ بالإدراك الخيالي والإدراك الحسي. بمعنى أنه لا بد أولاً من أن يكون هناك موجودٌ في الخارج، كي ترتسم صورته الحسية، ويكتسب عنوان الإدراك الحسي، ثم يحصل الإدراك الخيالي لذلك الشيء في الذهن، ليتحقق الإدراك العقلي في المرحلة الأخيرة، وأما في المعقولات الثانية فلا يمكن الحصول على هذه السلسلة من المراتب ليقال: إن الإدراك الخيالي أو الإدراك الحسي لهذا المعقول الثانوي موجودٌ.

٤ ـ إن المعقولات الأولية حيث تُعدُّ من أقسام الموجودات، تكون لها جهةُ تعلُّقٍ واختصاصٍ، بمعنى أنها تتعلق بنوعٍ خاصٍّ أو جنسٍ خاص، أو تقع تحت عنوانٍ معقولٍ بعينه، أما المعقولات الثانية، فحيث تكون من أحكام الموجودات، فلا يكون لشيءٍ من أقسامها جهةٌ عامةٌ ولا خاصةٌ[١].

التطوّر التاريخي لنظرية المعقول الثاني عند الحكماء

لقد ميّز الحكماء منذ القدم بين المعقولات الأولية والمعقولات الثانية، وقاموا بتعريف كلٍّ واحدٍ منهما. بيد أن المتقدمين من الحكماء في تعريفهم للمعقولات الثانوية، لم يميّزوا ـ بطبيعة الحال ـ بين المعقولات الثانية المنطقية وبين المعقولات الفلسفية، ولربما خلطوا بينهما في بعض الموارد. وفي ما يلي نقدم بعض التعاريف التي قدّمها المفكرون المسلمون في هذا الشأن:

ذهب ابن سينا (٣٧٠ ـ ٤٢٨ هـ) إلى القول بأن المعقولات الثانية هي ذات المعقولات الثانية المنطقية، واعتبرها وصفاً وحكماً ذهنيّاً للمعقولات الأولية[٢].

---

١. مرتضى المطهري، *الأعمال الكاملة*، ج ٥، ص ٦ ـ ٢٧٥. (مصدر فارسي).

٢. ابن سينا، *التعليقات*، ص ٦٧، تحقيق عبد الرحمن بدوي، قم، ١٤٠٣ هـ.

وعلى ذلك سار تلميذه **بهمنيار**)، حيث ذهب إلى التعريف نفسِه الذي ذهب إليه أستاذه ابن سينا[١].

وذهب الشيخ شهاب الدين السهروردي إلى الاعتقاد بأن مفاهيم من قبيل: الوجود، والوحدة، والجزئية، والكلية، والإمكان والامتناع، هي من الأمور الذهنية والاعتبارية، ولا حظّ لها من الوجود الخارجي أبداً، وأنها بأجمعها من المعقولات الثانية[٢].

وقال العلامة نصير الدين الطوسي (٥٩٧ ـ ٦٧٢ هـ) في ذلك:

نطلق على المعقولات الأولية عقلية، لاستفادتها من أعيان الموجودات، من قبيل: الجوهر والعرض والواحد والكثير وما إلى ذلك، وعلى المعقولات الثانية صور، إذ تستفاد من المعقولات الأولى، من قبيل: الكلي والجزئي والذاتي والعرضي[٣].

وقال قطب الدين الشيرازي في تعريف المعقولات الثانية:

إن اللواحق التي تعقل بسبب عروضها على الذهن يطلق عليها مصطلح المعقولات الثانية، لتأخر تعقلها، وتحققها بعد معقولٍ آخرَ[٤].

أما الملا هادي السبزواري فيقدّم للمعقولات في منظومته الرائعة تعريفاً أدقَّ، ويضيف إلى ذلك بيان التمايز بين المعقولات الثانية المنطقية أيضاً، وذلك إذ يقول:

إن كان الاتصاف كالعروض في عقلك فالمعقول بالثاني صفي
بما عروضه بعقلنا ارتسم في العين أو فيه اتصافه رسم
فالمنطقي الأول كالمعرف ثانيهما مصطلح للفلسفي
فمثل شيئية أو إمكان معقول ثان جا بمعنى ثان.

طبقاً لرأي الملا هادي السبزواري يجب أخذ العلاقة والارتباط بين الموضوع والمحمول والعارض والمعروض كي يمكن القول بالتمايز بين المعقولات. بتقرير أنه كلما

---

١. بهمنيار، *جام جهان نما* (ترجمة كتاب التحصيل)، ص ٧٠، تصحيح: عبد الله نوراني، ١٣٦٢ هـ ش. (مصدر فارسي).

٢. شهاب الدين يحيى السهروردي، *المطارحات*، ص ٣٩٩، *الأعمال الكاملة*، تصحيح وتقديم: هنري كوربان، طهران، ١٣٧٢ هـ ش.

٣. نصير الدين الطوسي، *أساس الاقتباس* (في المنطق)، ص ٣٩٩، تصحيح: مدرس رضوى، جامعة طهران.

٤. قطب الدين الشيرازي، *درّة التاج لغرّة الديباج*، ص ٩، انتشارات حكمت. (مصدر فارسي).

عرض محمولٌ على موضوعٍ، واتصف الموضوع بذلك المحمول، أمكن تصور نسبتين: إحداهما عروض المحمول على الموضوع، والأخرى اتصاف الموضوع بذلك المحمول.

وبهذا يمكن بيان المعقولات على النحو الآتي:

١ ـ إذا كان عروض العارض على المعروض، واتصاف ذلك المعروض بالعارض موجودين في الخارج، كان المعقول من المعقولات الأولية. من قبيل قولنا: (**الورقة بيضاءُ**)، إذ يكون كل من عروض البياض على الورقة، واتصاف الورقة بالبياض متحقِّقٌ في الخارج.

٢ ـ إذا كان عروض العارض على المعروض في الذهن، واتصاف ذلك المعروض على العارض في الخارج، كان ذلك من المعقول الثانوي الفلسفي. من قبيل: العالم في الذهن، بيد أن اتصاف العالم بصفة الحدوث في الخارج.

٣ ـ إذا كان كل من عروض العارض على المعروض، واتصاف المعروض على العارض في الذهن، كان ذلك من المعقول الثانوي المنطقي. من قبيل قولنا: (**الإنسان كُلِّيٌّ**)؛ إذ يكون عروض الكلية على الإنسان، واتصاف الإنسان بصفة الكلية، حاصل في الذهن.

يرى صدر المتألهين أن لوازم الماهية على ثلاثة أقسامٍ، وهي:

١ ـ لازم الماهية من حيث هي.

٢ ـ لازم الوجود الخارجي.

٣ ـ لازم الوجود الذهني.

واعتبر المعقولات الثانية المنطقية من النوع الثالث[١].

نقد الأستاذ مرتضى المطهري

لقد تعرّض تعريف الحكيم السبزواري إلى النقد من قبل الشرّاح والمعاصرين له، وكان النقد الأهم له قد صدر عن الأستاذ مرتضى المطهري، وفي ما يلي نشير إلى إشكالاته الثلاثة في هذا الشأن:

---

١. صدر المتألهين، *الشواهد الربوبية*، ص ٥٣، تصحيح: جلال الدين الآشتياني، جامعة فردوسي، مشهد.

الإشكال الأول:

يتعلق بمقسم التبويب. قيل: لو حمل عارضٌ على معروض ومحمولٌ على موضوعٍ، ظهرت هذه التقسيمات. كما في مثال: (**خالدٌ واقفٌ**)، إذ يتصف خالدٌ بصفة الوقوف، ويكون الوقوف عارضاً على خالدٍ، وحيث يكون عروض صفة الوقوف على خالدٍ، ويكون الاتصاف بالوقوف متحققاً في الخارج، يكون المعقول أوّليّاً، وأما في قولنا: (**الإنسان كُليٌّ**)، حيث يتصف الإنسان بصفة الكلية، ويصبح مفهوم الكلي عارضاً على الإنسان، ويكون كلٌّ من الاتصاف والعروض ذهنيّاً، يكون المعقول هنا من المعقول الثانوي المنطقي.

والإشكال هنا: لِمَ يتعين اعتبار مقسم المعقولات محمولاً أو عروضاً؟ فإذا كانت هناك مفاهيمُ لا تعرض على شيءٍ، يجب ألا نعدها جزءاً من المعقولات الأولية أو الثانوية. وفي هذا الشأن يمكن لنا أن نذكر **المعاني النوعية** ـ على سبيل المثال ـ حيث لا تعرض على شيءٍ، وعلى أساس هذه النظرية يجب ألا تكون جزءاً من أيِّ واحدٍ من المعقولات، في حين أنها من المعقولات الأولية. فإن المفاهيم النوعية من قبيل (الإنسان) أو (الحيوان)، بغض النظر عن حملها على شيءٍ، هي من المعقولات الأولية. في حين أننا إذا أخذنا الحمل أو العروض مِلاكاً، لن يكون بإمكاننا اعتبار هذه المفاهيم النوعية من المعقولات.

الإشكال الثاني:

لا يمكن لنا أن نعد حمل كلَّ محمولٍ على موضوعٍ عروضاً دائماً وفي كل الموارد. فأحياناً قد يعرض المحمول على الموضوع، وقد لا يعرض المحمول على الموضوع في أحيانٍ أخرى. فعلى سبيل المثال، عندما نقول: (الورقة بيضاءُ)، فإن البياض الذي حُمل على الموضوع ـ الذي هو الورقة في هذا المثال ـ يتمتع بصفة العروض أيضاً. بمعنى أن البياض قد عرض على الورقة. صحيحٌ أن البياض هنا صفة للورقة، بيد أنها صفةٌ يمكن أن يكون لها في الخارج وجود مستقل عن الورقة، حيث نجد البياض في الجص والثلج وما إلى ذلك من الأشياء البيضاء الأخرى.

وأما في مثال: (زيد ممكن الوجود)، أو (العالم حادث) فالمحمول هنا لا يساوي العارض، رغم حمل صفة الإمكان على زيد وصفة الحدوث على العالم، إلا أنهما ليسا عارضين؛ إذ أن هذه الصفات لا وجود لها في الخارج بمعزلٍ عن الموصوف بها. فإن صفة الإمكان وصفة الحدوث من الأمور الاعتبارية والانتزاعية، وليستا من الأمور الحقيقية، لأن الأمر الحقيقي يتمتع بوجودٍ مستقلٍّ عن وجود زيدٍ أو وجود العالم.

ليس لزيدٍ والإمكان أو العالم والحدوث من واقعيةٍ منفصلةٍ عن الآخر. فزيد والإمكان واقعيّةٌ واحدةٌ، وكذلك العالم والحدوث. وإن الذهن هو الذي ينتزع من زيدٍ والإمكان واقعيّتَيْن.

في هذا النوع من الأمثلة حيث لا يكون لدينا في الخارج أمران واقعيان، لا يكون هناك عروضٌ في البين، وإنما كل ما هنالك هو الحمل فقط.

ففي مثال (زيد ممكن الوجود) تكون صفة الإمكان محمولةً على زيدٍ، لا أنها قد عرضت عليه؛ إذ أن المحمول إذا كان هو صفة الإمكان، لن يكون له من وجودٍ مستقلٍّ عن موضوعه الذي هو زيدٌ لا في الخارج ولا في الذهن.

إن كلام الحكماء والفلاسفة الذين بحثوا في المعقولات الثانية الفلسفية، حيث قالوا: إن الذهن هو ظرف عروض العارض على المعروض، وإن الخارج هو ظرف اتصاف المعروض بالعارض، كلامُهم هذا غير واضحٍ. وعليه:

أ ـ إذا كان ظرف كل من العروض والاتصاف هو الخارج، سيكون المحمول من المعقولات الأولية. من قبيل المثال القائل: (زيدٌ واقفٌ)؛ إذ يكون الوقوف من المعقولات الأولية.

ب ـ إذا كان ظرف العروض وظرف الاتصاف هو الذهن في كلتا الحالتين، سيكون المحمول من المعقولات الثانية المنطقية. من قبيل (الإنسان كُلِّيٌّ)، فيكون الكلي من المعقولات الثانية المنطقية.

ج ـ إذا لم يكن للمحمول من وجودٍ مستقلٍّ عن موضوعه لا في الخارج ولا في الذهن، ليعرض على الموضوع، فالمحمول سيكون من المعقولات الثانية الفلسفية.

والخلاصة: إن ظرف العروض في المعقولات الثانية الفلسفية ليس هو الذهن، كما أن ظرف الاتصاف ليس هو الخارج؛ لأن ذلك الشيء الذي يتصف به الموضوع في الخارج هو مصداق المحمول (وفي المثال أعلاه يكون زيدٌ مصداقَ ممكنِ الوجودِ). وأما الشيء الذي يلحق في الذهن بالموضوع فهو مفهوم المحمول (إن مفهوم الإمكان في الذهن يلحق بزيدٍ).

الإشكال الثالث:

إن تعريف الملا هادي السبزواري في ما يتعلق بالمعقولات الثانية المنطقية ـ حيث يكون الذهن محل العروض وظرف الاتصاف ـ لا يخلو من الإشكال.

ففي المعقولات الأولية عندما نقول أن ظرف العروض وظرف الاتصاف هو الخارج، يكون الموضوع والمحمول ـ رغم اتحادهما ـ متمايزين من بعضهما من بعض الجهات. ففي ما يتعلق بالمثال القائل (الجسم أبيض) ـ على سبيل المثال ـ يكون البياض غير الجسم. وأما في المعقولات الثانية المنطقية عندما نقول: (الإنسان كُلِّيٌّ)، لا يكون مفهوم الكلية شيئاً آخرَ غيرَ عدم تقيُّد مفهوم الإنسان، في حين أنّ الأمر في المعقولات الأولية ليس كذلك.

في الأمثلة التي يذكرها الحكماء والفلاسفة للمعقولات الثانوية المنطقية، من قبيل: (الإنسان كُلِّيٌّ)، أو (الإنسان نوعٌ)، يمكن لنا القول؛ إن الإنسان مصداقٌ للكلي أو مصداقٌ للنوع، وأما في المعقولات الأولية، من قبيل: (الجسم أبيضُ)، فلا يمكن القول: إنّ الجسم مصداقٌ للبياض. ومن هنا يقال: إن المعقولات الثانية المنطقية أشبهُ بالمعقولات الثانية الفلسفية منها إلى المعقولات الأولية.

رأي الأستاذ مرتضى المطهري في تحليل المعقولات الثانية

لقد عمد بعض المعاصرين ـ من أمثال الأستاذ مرتضى المطهري ـ إلى رفع هذه الإشكالات الثلاثة، من خلال تقديم تحليلٍ جديدٍ لمفهوم العروض والاتصاف. فهو يرى أن المراد من العروض هو الوجود المحمولي أو النفسي، والمراد من الاتصاف هو الوجود الرابط.

وعليه إذا قيل في تعريف المعقولات الأولية: إن ظرف عروضها واتصافها هو الخارج، فالمراد أن ظرف الوجود النفسي وظرف الوجود الرابط في كلتا الحالتين هو الخارج.

كما أن المراد من القول بأن ظرف العروض في المعقولات الثانية المنطقية وظرف الاتصاف هو الذهن، هو أن ظرف الوجود الرابط في كلتا الحالتين هو ذات الذهن. وهكذا الأمر في مورد المعقولات الثانية الفلسفية إذا قيل أن ظرف العروض هو الذهن، وظرف الاتصاف هو الخارج، فإن المراد من ذلك أن ظرف الوجود النفسي هو الذهن، وظرف الوجود الرابط هو الخارج.

وبهذا البيان لا يكون للمعقولات الثانوية من وجودٍ بمعزلٍ عن المعقولات الأولية. بمعنى أنها لا تتحقق في الخارج حتى بشكل العروض. إن لهذه الأمور استقلالاً مفهوميّاً في الذهن. بمعنى أن لها في الذهن وجوداً محموليّاً، ووجوداً نفسيّاً. وإن وجود المعقولات الثانية في الخارج يكون على شكل الوجود الرابط. ليس للمعقولات الثانوية من وجودٍ في الخارج غير وجود موضوعها. إن الخارج هو ظرف الوجود الرابط. وإن المعقولات الثانية الفلسفية هي من قبيل المعاني الحرفية. بمعنى أنها من المفاهيم الانتزاعية. وقد ورد هذا الكلام على نحو الإجمال في مؤلفات صدر المتألهين أيضاً، ومن ذلك قوله:

> **إن الاتصاف نسبةٌ بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف الاتصاف، فالحكم بوجود أحد الطرفين دون الآخر في الظرف الذي يكون الاتصاف فيه تحكم ... لا يمكن الاتصاف بها إلا عند وجودها لمواصفاتها**[١].

---

١. صدر المتألهين الشيرازي، ***الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة***، ج ١، ص ٣٣٧، بيروت، ١٩٨١ م.

وقد ذهب الملا هادي السبزواري في حواشي البحث في المعقولات الثانية الفلسفية للأسفار إلى اعتبار الاتصاف مساوياً للعمل، وذلك إذ يقول:

والدليل الحكم المتقن أن المراد بالاتصاف هو الحمل، والحمل هو الاتحاد في الوجود، والاتحاد إنما ينقسم إذا كان الوجود واحداً لأحد الطرفين هو الموضوع، ولذا قالوا: المعتبر في طرف الموضوع هو الذات، وهي طرف المحمول هو المفهوم...[١].

والخلاصة هي أن بالإمكان أن نرتضي تعريف الفلاسفة والحكماء في ما يتعلق بمورد المعقولات الأولية. وأما في ما يتعلق بمورد المعقولات الثانية الفلسفية فيجب القول إن المعقولات الثانية لا تتمتع بوجود مستقل، بل هي صفة وحكم الموجودات الخارجية، من قبيل مفاهيم: الوجود والعدم، والوجوب والإمكان والامتناع، والحدوث والقدم وما إلى ذلك.

وكذلك لا وجودَ مستقِلاً للمعقولات الثانوية المنطقية كما هو الحال بالنسبة إلى المعقولات الثانية الفلسفية، بل هي صفة وحكم الموجودات الذهنية، دون الخارجية.

وبهذا يتضح أن المعقولات الثانية المنطقية، والمعقولات الثانية الفلسفية تشترك في أنها ليست موجوداتٍ مستقلةً في الخارج، بل هي أمورٌ انتزاعيةٌ وصفةٌ للموجودات. والفرق بينهما يكمن في أن المعقولات الثانية الفلسفية هي حالة وأحكام الموجودات الخارجية، في حين أنّ المعقولات الثانية المنطقيةَ حالاتٌ وأحكامٌ ذهنيةٌ.

كيفية ظهور المعقولات الثانية

إن كيفية ظهور المعقولات الثانية المنطقية تكمن في حصول الذهن على مفاهيم، ثم يعمل على تحليلها، لينتزع منها مفاهيم من قبيل: التصوّر والتصديق، والذاتي والعرضي، والكلي والجنس والنوع والفصل. وبذلك فإن المفاهيم المنطقية تنتزع من سلسلة من المفاهيم الذهنية.

---

١. *الأسفار*، ج ١، ص ٣٣٧.

وبعبارةٍ أخرى: من أجل الحصول على المعقولات الثانية المنطقية يقوم الذهن بتحليل سلسلة من المفاهيم الذهنية بما هي ذهنيةٌ، لا بما هي وسيلةٌ لإظهار الخارج. بمعنى أن الذهن يهتم بالمفاهيم على نحو الاستقلال، ويعمل على بحثها ودراستها، ليحصل على المعقولات الثانية المنطقية.

وأما المعقولات الثانية الفلسفية فلا يحصل عليها الذهن من طريق البحث في المفاهيم الذهنية أو دراسة المعقولات الأولية، وإنما يحصل على بعضها من طريق دراسة نفس الإنسان والحالات التي تعرض عليها. من قبيل: العلية والمعلولية، والجوهر والعرض.

الرؤية المقارنة

لا بد من أجل القيام بدراسةٍ مقارنةٍ لرؤية الحكماء ورؤية كانط في هذه المسألة، من الخوض في المفاهيم الرئيسة لفلسفة كانط على نحو الإجمال؛ فنقول:

إنّ مِلاك المعرفة العلمية من وجهة نظر كانط يكمن في أن تكون القضية ضروريةً وكليةً. وقد ذكر البعض ـ بطبيعة الحال ـ مِلاكاً آخر تحت عنوان (**الوضوح**)، والمراد منه شيءٌ آخرُ غير التجريبية.

لأن القضايا التأليفية المتقدمة على التجربة تشتمل على هاتين الصفتين، ولذلك تكون من أجزاء المعرفة العلمية.

إن القضايا التأليفية المتأخرة عن التجربة حيث تستفاد من التجربة الحسيّة، فإنها لا تتصف بالكلية والضرورة، ومن هنا لا تندرج ضمن دائرة المعرفة.

إن الأحكام اللاحقة أو التجريبية تنتزع من التجربة الحسية[١].

يرى كانط أنّ كلَّ ما هو كلِّيٌّ وضروريٌّ، هو صورةٌ ناشئةٌ من موضوع التعريف، وكلُّ ما هو متغيّرٌ وغيرُ ضروريٍّ، هو مادّةٌ ناشئةٌ من متعلق التعريف.

---

١. فردريك كابلستون، *كانت*، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منوشهر بزرجمهر، ص ٨٩، انتشارات جامعة شريف الصناعية.

إنّ التعريف ـ من وجهة نظر كانط ـ وإنْ كان يبدأ بالتجربة الحسيّة، بيد أن الذهن بدوره يترك تأثيره عليها أيضاً، ومن خلال صورة الشهود الحسية يمكن أن نستنتج تقدم الشهود على التجربة[١]. ولكن لا يمكن من خلال ذلك سوى معرفة الأشياء كما تظهر للحواسّ، لا كما هي في واقع الأمر. وبعبارةٍ أخرى: إن الصورة الحسية من المفاهيم الذهنية السابقة. يذهب ياسبرس[٢] إلى الاعتقاد بأن الصورة هي حصيلةُ فاعل التعريف، والمادة هي نتيجة تقبّل الشهود[٣].

هناك قوّةٌ أخرى مؤثرةٌ في التعريف وهي الفهم، حيث تعمل على ربط التصورات الحاصلة من (الحسّ)، وتقيم بينها وحدةً، وتصنع منها قضيةً كليّةً.

وكما أن الشعور يتوفر على عناصرَ مقدَّمةٍ على التجربة، كذلك الفهم يتوفّر بدوره على مقولاتٍ تتقدّم على التجربة أيضاً. يرى كانط أن نشاط قوة الفهم يتلخّص في الحكم والتصديق. بمعنى أن الفهم يعمل على تركيب التصوّرات. وبعبارةٍ أخرى: إن معرفة الإنسان تنبثق من مصدرين رئيسين، وهما:

١ ـ القوّة أو الاستعداد للحصول على المحسوسات.

٢ ـ قوّة التفكير التي تعمل على دراسة المعطيات الحسية بواسطة المعقولات. وبعبارةٍ أخرى: إن المعرفة الإنسانية تنبثق من منشئين: أحدهما القوّة أو القابلية على حصول الارتسامات التي يعمل الشهود الحسّي من خلالها على تعريف الذهن بالأعيان بوصفها معطياتٍ حسيّةً. والأخرى هي قوّة الفهم التي تعمل على التفكير في حقل الأعيان. يرى كانط أنه لولا الحسّ لما دخلت عينٌ إلى الذهن أبداً، ولولا الفهم لما وقعت أيُّ عينٍ مورداً للتفكير. ومن خلال الاتحاد بين هذين الأمرين تحصل المعرفة.

---

1. Kant, Immanuel, **Critique of pure reason**, TR. Norman Kampsmith, p. 151.

٢. كارل تيودور ياسبرس (١٨٨٣ ـ ١٩٦٩ م): بروفيسور في الطب النفسي وأحد فلاسفة ألمانيا المعدودين في القرن العشرين. ويمكن عدّه بشكلٍ عامٍّ منتمياً إلى التيار المؤمن في الفلسفة الوجودية، في قبال هايدغر وسارتر اللذين ينتميان إلى التيار الملحد من الفلسفة الوجودية. المعرّب، نقلاً عن: ويكيبيديا.

3. Jaspers, Karl, **Basic Philosophical Writings**, TR. Ehrlich and Pepper, 1994, p. 12.

إن قوّة الفهم هي في الحقيقة قوّة التوحيد أو التركيب أو التصديق التي هي من وجهة نظر كانط تحتوي على مجموعة من المعقولات السابقة. إن الفهم يعمل على التأليف بين التصورات على أساس المعقولات المعينة، وإن العلم بالأعيان الخارجية لا يكون ممكناً إلا من خلال هذا التركيب.

تعمل المعقولات من خلال إطلاقها على توحيد كثرة الإدراكات البحتة. فمن دون المقولات تكون تجربة الأعيان مستحيلةً. كما تستحيل الأحكام التجريبية من دون إطلاق المقولات. يقول كانط: **تندرج كثرة المدرك تحت الإدراك النفسي من خلال إطلاق المعقولات**[1].

طرق الكشف عن المعقولات الكانتية

للكشف عن فهرسة المعقولات، تجب ملاحظة جدول الأنواع الممكنة للتصديقات المنطقية؛ إذ أن كل مقولةٍ تتطابق مع عملٍ منطقيٍّ. وبملاحظة هذا الأمر عمد كانط إلى تقديم القائمة أدناه:

القائمة الاستعلائية لمعاني الفهم **المعقولات**:

١ ـ من الناحية الكمية: الوحدة، والكثرة، والكلية.

٢ ـ من الناحية الكيفية: الإيجاب والواقعية، والسلب والنفي، والعدول والتحديد أو الحصر.

٣ ـ من ناحية النسبة: الجوهر والعرض، والعلة والمعلول، والمشاركة (التقابل بين العامل والقابل).

٤ ـ من ناحية الجهة: الإمكان والامتناع، والوجود والعدم.

أما القائمة المنطقية للأحكام التي تمثل أساساً للمعقولات، فهي كالآتي:

1. Kant, Immanuel, **Critique of pure reason**, TR. Norman Kampsmith, p. 151 - 143.

١ ـ من الناحية الكمية: الكلي، والجزئي، والشخصي.

٢ ـ من الناحية الكيفية: الإيجابي، والسلبي، والعدولي.

٣ ـ من حيث النسبة: الحملي، والشرطي (الاتصالي)، والانفصالي.

٤ ـ من حيث الجهة: الظني، والقطعي، واليقيني.

وفي الحقيقة فإن الأحكام تشكل قاعدةً وأرضيةً لمعقولات الفهم. وقبل الخوض في نقد وتحليل المعقولات، تجب الإشارة إلى عدد من الأمور والنقاط الآتية:

أولاً: إن التقسيم الذي يبديه كانط على أساس الكمية، إنما هو في الواقع تقسيم للقضايا الحملية على أساس الموضوع.

وثانياً: إن التقسيم الذي يقدّمه كانط على أساس الكيفية، إنما هو في الحقيقة تقسيمٌ للقضايا الحملية، إما على أساس الارتباط (في مورد الأحكام الإيجابية والسلبية) أو على أساس المحمول الذي يطرح المعدولة فقط. ولا يطرح القضايا المحصلة على أساس المحمول.

وثالثاً: إن التقسيم الذي يذكره كانط على أساس النسبة، إنما هو في الواقع التقسيم الأصلي للقضايا إلى قضايَا حمليةٍ وشرطيةٍ، وتقسيم القضية الشرطية إلى قضيةٍ شرطيةٍ متصلةٍ، وقضيةٍ شرطيةٍ منفصلةٍ.

ورابعاً: إن التقسيم الذي يذكره كانط على أساس الجهة، ليس تقسيماً على أساس صورة القضية، بل على أساس المادة والمطابقة مع الواقع.

نقد وتحليل معقولات كانط:

وفي ما يتعلق بالمعقولات يقدّم كانط عدداً من المسائل أيضاً، وذلك على النحو الآتي:

١ ـ يمكن عد بعض معقولات كانط ضمن المعقولات الفلسفية الثانوية. من قبيل: الوحدة والكثرة والإمكان والوجوب والوجود.

٢ ـ إن مراد كانط من بعض المعقولات ليس واضحاً، فعلى سبيل المثال: لم يتضح ما هو مراد كانط من التمامية، أو ما هو الفرق بين الإيجاب والوجود من حيث المقولة؟

٣ ـ في القائمة المنطقية للأحكام التي تمثل أساساً للمعقولات، تعتبر بعض المفاهيم من المعقولات المنطقية الثانوية، من قبيل: الجزئية والكلية.

٤ ـ لو اعتبرنا مقولاتٍ من قبيل: الوجود والوحدة والكثرة والإمكان والوجوب بوصفها مفاهيمَ انتزاعيةً، وجب اعتبارها من المعقولات الفلسفية الثانوية، وأما إذا عملنا على تجزئتها وتحليلها على أساس ما يتبناه كانط، فسوف تكون جزءاً من المعقولات المنطقية الثانوية، وذلك لأنه طبقاً لمباني الفلسفة الإسلامية تعتبر المعقولات الفلسفية الثانوية حالةً وأحكاماً للموجودات الخارجية، والمعقولات المنطقية الثانوية تمثل حالة وأحكاماً للموجودات الذهنية. كما أن المعقولات في فلسفة كانط لا تمثل حالةً للأشياء الخارجية التي هي من الأمور الاعتبارية والانتزاعية حتى يكون لها جذورٌ في الخارج، بل هي حالةٌ وأحكامٌ للموجودات الذهنية، ولذلك يجب عدّها ضمن المعقولات المنطقية الثانوية. ولا بد هنا من الالتفات ـ بطبيعة الحال ـ إلى هذه المسألة وهي أننا إذا اعتبرنا المعقولات الكانطيّة قوالبَ ذهنيةً جاهزةً، فسوف يكون هناك بعض الفروق بينها وبين المعقولات المنطقية الثانوية؛ إذ أن المعقولات المنطقية الثانوية وإن لم تكن صورةً مباشرةً للأشياء الخارجية، إلا أنها ليست منفصلةً عن الخارج. فإن المفهوم الكلي ـ على سبيل المثال ـ وإن لم يكن له وجودٌ في الخارج، وأن الموجود في الخارج هو الجزئي، إلا أن ذات هذه الكلية عبارةٌ عن السعة الوجودية لتلك المعقولات الأولية. في حين أن القالب الذهني الجاهز والمعدّ سلفاً لا يمكن أن يكون له أيُّ ارتباطٍ بالخارج. ومن هنا قيل: إن العين ـ من وجهة نظر كانط ـ يجب أن تتطابق مع الذهن لا العكس، في حين تذهب الفلسفة الإسلامية إلى وجوب مطابقة الذهن للعين.

٥ ـ إن ما يذهب إليه كانط من أن المقولة الثالثة عبارةٌ عن التركيب بين المقولة الأولى والمقولة الثانية، ليس صحيحاً. إذ لا يمكن الوصول إلى التمامية من خلال التركيب بين الكثرة والوحدة، كما لا يمكن الوصول إلى الحصر أو العدول من خلال التركيب بين الإثبات والنفي.

٦ ـ إن ما يقوله كانط من أن كل مقولة تطابق عملاً منطقيّاً، هي مسألةٌ قابلةٌ للبحث والنقاش. إذ إن هناك ـ على سبيل المثال ـ أحكاماً كليّةً وجزئيةً حيث تطابقها الوحدة والكثرة. وكما نعلم فإن الكلية والجزئية من المعقولات المنطقية الثانوية، في حين أن الوحدة والكثرة من المعقولات الفلسفية الثانوية. وعليه كيف يمكن للمعقولات الفلسفية الثانوية أن تتطابق مع المعقولات المنطقية الثانوية. وإذا كان مراد كانط ـ القائل بأن كلَّ مقولةٍ يجب أن تتطابق مع واحدٍ من الأحكام ـ هو استنباط المعقولات من الأحكام (وهو ما يغلب عليه الظن) يبقى هناك متسعٌ للإشكال والقول: كيف يمكن استنباط المعقول المنطقي الثانوي من المعقول الفلسفي الثانوي؟

٧ ـ إن عدد المعقولات في فلسفة كانط لا يتجاوز الاثنتَيْ عشرة، وقد عمد كانط في الحقيقة والواقع من خلال إحصائها إلى حصرها عقليّاً، في حين لم يُذكر عددُها في الفلسفة الإسلامية أبداً. فقد اكتفت الفلسفة الإسلامية بذكر مِلاك المعقولات ومعيارها فقط سواءً أكانت أوليةً أم ثانويةً. وقد عمد المفكرون الإسلاميون في البين إلى الفصل بينهما، في حين لا يوجد في فلسفة كانط أيُّ ذكرٍ أو إشارةٍ للتقسيم الأولي والثانوي، ولا يوجد هناك ذكرٌ لمِلاك ومعيار هذا التقسيم أيضاً.

بالالتفات إلى ما تقدم فإننا لا نرتضي ما ذهب إليه البعض من اعتبار المعقولات الكانطيّة من المقولات الفلسفية الثانوية، إذ يقول:

بالالتفات إلى القول الجزمي بوجود الأمر الخارجي وتأثيره على الذهن (الواقعية التجريبية لكانط)، وبعبارةٍ أخرى: القول بالظاهرة وتأثيرها ـ في الجملة ـ على حصول إدراكاتنا وتصوراتنا العينية للأشياء في نفس الأمر والتأكيد على عنصر الشهود (الحس) إلى جانب عامل المعقولات والمفاهيم (الفهم) في تبلور المعرفة، وكذلك الإقرار بحصول مادة المعرفة من طريق المواجهة مع عالم الظواهر في قبال صورة المعرفة التي هي حصيلة الانبعاث التلقائي للذهن، وكذلك الإقرار بإمكانية إطلاق المعقولات على

الأعيان التجريبية، كلها شواهد تثبت أن معقولات كانط هي من المعقول الفلسفي الثانوي[١].

نقد الأستاذ مرتضى المطهري لرؤية كانط

طبقاً للتحليل الذي يقدّمه الأستاذ مرتضى المطهري عن المعقولات في الفلسفة الإسلامية، فإنه لا يرتضي نظرية كانط في الحقل المعرفي، وقد أورد عليها إشكالاتٍ جادّةً. وفي الحقيقة فإنه يرى أن المنظومة الفكرية لـ كانط تقطع العلاقة الدقيقة للعالم أو الفاعل المعرفي بعالم الخارج. وبعبارةٍ أخرى: طبقاً لهذه الرؤية لا يمكن التعرّف على العالم كما هو، وإن هذا النوع من التفكير يؤدي إلى المثالية دون الواقعية. وفي الحقيقة فإن كانط ينفي تطابق الذهن مع الخارج، إذ يرى المعقولاتِ مفاهيمَ سابقةً، أما الأستاذ المطهري، حيث لا يرى المعقولات من المفاهيم ما قبل التجريبية، بل يراها ناشئة من الخارج بشكل مباشر أو غير مباشر، فإنه يؤيد نظرية التطابق. وقد ذكر هذا الأمر في هوامش (المنهج الواقعي) و (شرح المنظومة) ودافع عنه، ومن ذلك قوله:

> **إن جميع معقولاتنا الثانوية هي من أجزاء معقولات كانط، فالكلية والجزئية وجميع هذه المعاني تدخل ضمن معقولاته، إلا أنه يظن أن الكلية أو الجزئية من العناصر الفطرية الجاهزة التي كانت موجودةً في السابق. في حين أن الأمر ليس كذلك أبداً. فلو لم تدخل المعقولات الأولية إلى الذهن، لم تكن هناك كليةٌ ولا جزئيةٌ، فإن هذه الكلية إنما تعني السعة الوجودية لتلك المعقولات الأولية. فهذه الكلية ليست سوى الشيء المحسوس... فلا بد من دخولها إلى عالم الخيال أولاً، ثم عندما تأتي من جهة العقل تكتسب سعةً وجوديةً، وهذه السعة الوجودية هي الكلية، وليست شيئاً آخر. وعلى هذا الأساس فإن الكلية تعود إلى كيفية وجود المعقولات الأولية في الذهن، لا أنها معقولٌ في عرض المعقولات الأولية يضاف إلى الذهن[٢].**

---

١ - انظر: *مجلة مقالات وبررسيها*، العدد: ٦٧، ص ٩٠.

٢. مرتضى مطهري، *شرح مبسوط منظومه*، ج ٣، ص ٣١٥، انتشارات حكمت، ١٣٦٦ هـ ش.

وحتى المعقولات المنطقية الثانوية التي ليس لها ما بإزائها في الأعيان الخارجية، أي التي لا ترتبط بالخارج بشكلٍ مباشرٍ، إنما ترتبط بالخارج بشكلٍ غيرِ مباشرٍ وذلك بتوسط المعقولات الأولية. وبعبارةٍ أخرى: إن الفلاسفة الإسلاميين يرون نوعاً من الواقعية للمعقولات الثانوية الفلسفية وحتى المنطقية. وخلافاً لـ كانط ـ الذي يتعامل في الغالب مع مطابقة المدركات للمفاهيم والقواعد الضرورية للذهن ـ يذهب الأستاذ المطهري إلى الاهتمام بمطابقة المدرك للخارج، ونفس الأمر بتعبيرٍ أدقَّ.

نتيجة البحث:

إن رؤية كانط في الحقل المعرفي مخالفةٌ للواقعية ولتعبير العلم عن الواقع، وكما أشار هو نفسه فإنه يؤيد المثالية الاستعلائية. وأما التحليل الذي يقدمه الأستاذ المطهري للمعقولات الفلسفية والمنطقية الثانوية، فإنه يؤيد الواقعية واعتبار العلم معبّراً عن الواقع، وهذا هو مكمن الاختلاف بين الأستاذ **مرتضى المطهري** بوصفه فيلسوفاً إسلاميّاً و إيمانويل كانط بوصفه فيلسوفاً غربيّاً.

المصادر:

١. ابن سينا، ***الإلهيات من الشفاء***، المقالة الخامسة.
٢. ابن سينا، ***التعليقات***، تحقيق عبد الرحمن بدوي، قم، ١٤٠٣ هـ.
٣. بهمنيار، ***جام جهان نما*** (ترجمة كتاب التحصيل)، تصحيح: عبد الله نوراني، ١٣٦٢ هـ ش (مصدر فارسي).
٤. السهروردي، شهاب الدين يحيى، ***المطارحات، الأعمال الكاملة***، تصحيح وتقديم: هنري كوربان، طهران، ١٣٧٢ هـ ش.
٥. الشيرازي، صدر المتألهين، ***الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة***، بيروت، ١٩٨١ م.

٦. الشيرازي، صدر المتألهين، ***الشواهد الربوبية***، تصحيح: جلال الدين الآشتياني، جامعة فردوسي، مشهد.

٧. الشيرازي، قطب الدين، ***درّة التاج لغرّة الديباج***، انتشارات حكمت (مصدر فارسي).

٨. الطوسي، نصير الدين، ***أساس الاقتباس*** (في المنطق)، تصحيح: مدرس رضوى، جامعة طهران.

٩. كابلستون، فردريك، ***كانت***، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منوشهر بزرجمهر، انتشارات جامعة شريف الصناعية.

١٠. ***مجلة مقالات وبررسيها***، العدد: ٦٧، ص ٩٠.

١١. المطهري، مرتضى، ***الأعمال الكاملة*** (مصدر فارسي).

١٢. المطهري، مرتضى، ***شرح مبسوط منظومه***، انتشارات حكمت، ١٣٦٦ هـ ش.

١٣. نصرى، عبد الله، «بررسى تطبيقى مقولات كانط ونظريه استاد مطهرى در معقولات ثانيه فلسفى» نشر في ***مجلة: دانشكده أدبيات وعلوم إنساني***، في جامعة طهران، شتاء سنة ١٣٨٠ هـ ش، شماره ١٦٠، صص ٢٧٣-٢٩١.

14. Cassirer, Ernst, ***Kant's Life and Thought***, TR. James Haden, 1994.

15. Jaspers, Karl, ***Basic Philosophical Writings***, TR. Ehrlich and Pepper, 1994.

16. Kant, Immanuel, ***Critique of pure reason***, TR. Norman Kampsmith.

17. ------, ***The Critique of Judgment***, TR. James Greed Meredith, 1991.

18. Scraton, Roger, ***Kant***, 1992.

نقد كانط عند الشيخ مرتضى مطهري[1]

علي دجاكام

الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط هو أحد أشهر الفلاسفة الغربيين الذين طرحوا عدداً من النظريات المعرفية، وقد تبنّى كثيرٌ من الأوروبيين آراءَه ودافعوا عنها بحيث عدّوه قطباً من أقطاب الفلسفة في العالم وقالوا أنّه لا يقلّ شأناً عن أفلاطون وأرسطو لأنه نابغةٌ ومبدعٌ. وقد وصف أحد العلماء الأوروبيين نظرياتِه وآراءَه الفلسفيةَ بالقول: «**تحسب أنّها جبلٌ قد شُيّد من الفلسفة** ».

الوجهة النقدية التي سار على نهجها هذا الفيلسوف تعدّ الدعامة الأساسية لفكره الفلسفي، فقد بلغ الذروة في نقد الفكر البشري لذلك حاول تعيين حدود العقل والحسّ، وبادر إلى الفصل بين الشؤون المعرفية وغير المعرفية؛ وقد وصف الدكتور فروغي منظومته الفكرية النقدية بالقول:

«**بدأ فرنسيس بيكون بنقد العلم والفلسفة - منذ منتصف القرن السادس عشر حتّى منتصف القرن السابع عشر - وواصل جون لوك المسيرة نفسَها، ثمّ تولّى الأمر بيركلي بأسلوبٍ آخرَ وعمّق أُسس هذا الأُسلوب، ومن ثم بادر ديفيد هيوم إلى بيان معالمه؛**

---

١. المصدر: فصل (إيمانوئيل كانط)، من الكتاب: ***الفلسفة الغربية برؤية الشيخ مرتضى مطهري***، إعداد: علي دجاكام، الناشر: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسية المقدّسة، الطبعة: الأولى ٢٠١٦ م- ١٤٣٨ هـ، ص ١٥٠.

تعريب: أسعد مندي الكعبي.

وهؤلاء جميعهم بريطانيون. بعد ذلك ورد الساحة الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط بإشارةٍ من هيوم ففتح صفحةً جديدةً من المعرفة عن طريق إصلاح الأخطاء وإكمال النقائص ».[١]

معرفية كانط

- الصور الذِّهنية

قسمّ كانط المفاهيم الذهنية قسمين، كما يأتي:

القسم الأوّل: صورٌ ذهنيةٌ تتحصّل لدى الإنسان بشكلٍ مباشرٍ نتيجة ارتباطه بالعالم الخارجي.

القسم الثاني: صورٌ ذهنيةٌ يكتسبها بفطرته ولا صلة لها بالعالم الخارجي. هذه الصور الذهنية عبارةٌ عن سلسلةٍ من المعاني والمفاهيم قد صاغها ذهن الإنسان مسبقاً بالفعل أو بالقوّة، وهذا بمعنى أنّ الإنسان قد خُلِق مع عقله الشامل بسلسلةٍ من الإدراكات إلا أنّها غيرُ كافيةٍ في عملية التعقّل، فالذهن على مرّ الزمان يكتسب من بيئته الخارجية صوراً مختلفةً عن طريق الحواسّ ثمّ يؤلّف بينها وبين ما لديه من إدراكاتٍ فطريّةٍ فتكون النتيجة المُحَصَّلة هي المعرفة.[٢]

يؤكّد كانط على أنّ ما يرد الذهن من الخارج ليس من شأنه تكوين المادّة الأساسية للمعرفة، وعلى هذا الأساس فهو ليس المعرفة بذاتها، إذ إنّ معرفتنا بما يحيط بنا هي مجرّد سلسلةٍ من الإدراكات الذهنية التي إن قمنا بتحليلها سنجد أنّ مادّتها قد ولجت في الذهن من الخارج ومن ثم أوجدت لدينا الصور الذهنية. هذه هي فحوى نظرية كانط، وأمّا ماهية العلاقة بين الصور الخارجية التي ترد الذهن والصور الفطرية المرتكزة فيه والتي يطلق عليها كانط (**مقولات**)، فهي موضوعٌ آخرُ.

---

١. مرتضى مطهّري، ***مجموعه آثار*** (باللغة الفارسية)، ج ٦، ص ١٨٧؛ مرتضى مطهّري، ***فلسفه أخلاق*** (باللغة الفارسية)، ص ٥٦.

٢. مرتضى مطهّري، ***شرح مبسوط منظومة*** (باللغة الفارسية)، ج ٣، ص ٢٧٣.

نقد نظرية كانط المعرفية

أوّل إشكالٍ يطرح على النظرية المعرفية التي طرحها إيمانويل كانط، يتمثّل في السؤال الآتي: كيف يمكن تحصيل المعرفة من خلال التركيب بين المفاهيم الذهنية المسبقة مع الصور المُحصَّلة من الخارج؟ إن عددنا المعرفة انعكاساً مباشراً للصور الخارجية في الذهن، فالمعرفة حينئذٍ تتّضح لأنها تعني انعكاس المدركات الخارجية في الباطن بشكلٍ مباشرٍ، لذا ليس من الصواب بمكانٍ ادّعاء أنّ نصف المعارف أو أقلّ من النصف يتحصّل من الخارج ونصفها الآخر موجودٌ فيه سابقاً، وإلّا يبقى السؤال من دون إجابةٍ ومن ثم يؤاخذ كانط على رأيه هذا، إذ كيف يمكن تحقّق المعرفة على هذا الأساس؟ فطروء سلسلةٍ من الصور والمفاهيم الخارجية على الذهن وانضمامها إلى مرتكزاتٍ موجودةٍ فيه، ليس سبيلاً لحصول المعرفة.

أتباع نظرية كانط يقولون بأنّ المعرفة هي تركيبٌ وتأليف بين المادّة الذهنية والصورة الخارجية، أيْ إنّ الذهن يصنعها من خلال هذا التركيب، ولكنّنا نسألهم: كيف يمكن لهذا التركيب - الصناعة الذهنية - أن يكون معياراً لمعرفة العالم الخارجي من دون أن يرتبط به؟ فالمادّة الذهنية - مادّة المعرفة - هي المرتبطة بالخارج، والمعرفة الحقيقية ليست كذلك، في حين أنّ المعرفة الكانطية متّحدةٌ مع الخارج، وهذا يعني تجرّدها عن مدلولها في ما لو وُجد حائلٌ بينها وبين ما هو موجودٌ في الخارج. وهذا الإشكال المطروح على نظرية كانط المعرفية لم يوضع له حلٌّ لحدّ الآن.

ديفيد هيوم والنظرية المعرفية

قيّد الفيلسوف ديفيد هيوم المعرفة بالمعقولات الأولى، لذلك حاول بعض المفكّرين رأب هذا الصدع لكنّهم لم يفلحوا، ومن جملتهم كانط وهيغل اللذان أدركا في نهاية المطاف أنّ هذه المعقولات ليست أساساً للمعرفة، إذْ أكّدا على أنّها تتحقّق عن طريق ما يتمّ تحصيله بواسطة الحواسّ وكلّ ما سوى ذلك ليس معرفةً، لذا ذهب كانط إلى القول بالمعقولات الثانية التي أطلق عليها عنوان (**مقولات**)، ويبلغ عددها اثنتي عشرة مقولةً.

المقولات الثانية

عدّ كانط المقولات الثانية التي طرحها الفلاسفة المسلمون - المقولات المنطقية والفلسفية - بأنّها ذهنيّةٌ بحتةٌ، وهذا التفسير يختلف عمّا طرحه حكماؤنا، إذ يعدّون المقولات الثانية المنطقية فقط ذهنيةً بحتةً، لكنّ الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى المقولات الثانية الفلسفية. فضلا عن ذلك فقد ذهب إلى وجود اختلافٍ مطلقٍ بين المعقولات الثانية التي طرحها وبين الصور الخارجية للأشياء، إذ عدّ الذهن قد صاغها مسبقاً قبل وجود جميع المحسوسات والمعقولات الأولى والمقولات الأرسطوية، فقد ادّعى أنّها جزءٌ من البُنية الذاتية والطبيعية للذهن؛ في حين أنّ الفلاسفة المسلمين لا يعدّون المعقولات الفلسفية والمنطقية جزءاً من البُنية الذهنية، لأنّهم لا يقولون بوجود كهذه بنية للذهن من الأساس.[١]

المعرفة في الفلسفة الإسلامية

الفرضية التي تطرحها الفلسفة الإسلامية تضع حلاً للمشكلة التي واجهتها الفلسفة الحديثة، إذ يؤكّد الفلاسفة المسلمون على صحّة وجود نمطين من المعلومات كما قال كانط وأتباعه، أيْ هناك معلوماتٌ يكتسبها الذهن مباشرةً عن طريق الحواسّ الظاهرية والباطنية وهي التي يطلق عليها (**المعقولات الأولى**)، وهناك معلوماتٌ تتمثّل في معقولاتٍ ومفاهيمَ أخرى لم يتمّ تحصيلها عن طريق الحواسّ ولكنّها ليست من صياغة الذهن كما قال كانط، فالذهن لا يصوغ المفاهيم من تلقاء نفسه، وإنّما هي عبارةٌ عن نفس تلك المعلومات الأوّلية المكتسبة من الخارج إلا أنّ وجودها الذهني يتّخذ طابعاً آخر. لذلك قال علماء الفلسفة المسلمون: بما أنّ الوجود الذهني يحكي عن الوجود الخارجي، فهو يتّصف في وعاء الذهن بهذه الخصوصية أيضاً؛ إذ إنّ الشيء الموجود في الخارج أصبح في الذهن بهذا الشكل الذي يحكي عن الماهية الخارجية، وهذا الأمر فقط يغير كيفية انعكاسه الذهني ويضفي له عموميةً؛ إلا أنّ ما يصوغه الذهن بذاته ليس من شأنه أن يكون معرفةً.

---

١. مرتضى مطهّري، *شرح مبسوط منظومة* (باللغة الفارسية)، ج ٣، ص ٢٧٣، ٢٧٥، ٢٨٣، ٢٨٩، ٣٠٥، ٣٠٨، ٣٥١، ٣٥٦.

المعرفة تعني إدراك الإنسان وعلمه بما هو موجودٌ في الخارج، ولكنّ علمي بما هو موجود في الخارج يتحقّق بشكلٍ ذهنيٍّ ولا يمتّ بصلةٍ للخارج، ومن ثمّ فهو ليس معرفةً.[1]

مراحل نشأة المعرفة ودرجاتها

بعض الفلاسفة الأوروبيين قالوا أنّ المعرفة تنشأ لدى الإنسان خلال مراحلَ عدّةٍ، وقد تبنّى هذا الرأي فلاسفةٌ بارزون لهم وزنهم في المنظومة الفلسفية الغربية.

ذكرنا آنفاً أنّ إيمانويل كانط قسّم المعرفة في مرحلتين فقط ولم يعدّ الحسّ مرحلةً من مراحلها لأنه مادّةٌ صمّاءُ تمنح الإنسان معرفةً لا شكل لها ولا صورة، وهذا بديهيٌّ، فالمادّة المجرّدة عن الشكل والصورة ليست معرفةً. حسب هذه النظرية، فالإنسان حينما يستشعر شيئاً سوف تطرأ على ذهنه مادّةٌ صمّاءُ عاريةٌ من الشكل والصورة، ومن ثم يقوم الذهن بإضفاء صورةٍ لها، وعلى هذا الأساس تجتمع المادّة والصورة الجديدة لها لتصبح مرحلةً من مراحل المعرفة، إذ قال:

«**الحواسّ تعطي العقل موادّ الوجدانيات والمعلومات، ثمّ يمنحها العقل التنظيم والانسجام من نفسه ويعطيها الصورة ويجعلها مؤهّلةً للإدراك** ».

كما يعتقد كانط بكون الزمان والمكان أمرين ذهنيين وليس لهما حقيقةٌ عينيةٌ، وكلّ ما نتصوّره أو نعرفه لا بدّ من أن يندرج في إطار زمانٍ ومكانٍ بالتحديد.

إذاً، ما عدا تلك الآثار الجزئية المتغيّرة المبعثرة التي ترد إلى أذهاننا عن طريق الحواسّ، فإنّ إدراكنا للعالم الخارجي يكون بواسطة مجموعةٍ من المعلومات والمفاهيم والقوانين التي تصوغها عقولنا وتجبرنا على أن ندرك ما يجري حولنا بهذه الأشكال والصور وفي ظلّ القوانين المشار إليها، وعلى هذا الأساس رأى كانط أنّ المعرفة تتحقّق في إطار مرحلتينْ، مرحلةٍ تتبلور المعلومات فيها في ضمن نطاق الزمان والمكان، ومرحلةٍ تتحوّل فيها إلى اثنتي عشرة مقولةً.[2]

---

١. المصدر السابق، ج ٢، ص ٧١ - ٧٣ و ٣٥٣.

٢. مرتضى مطهّري، *مجموعه آثار* (باللغة الفارسية)، ج ١٣، ص ٣٩١ - ٣٩٢.

شكوكية كانط

لا ريب في أنّ من ينفي مصداقية الوجود الخارجي للأشياء ويدّعي أنّ الذهن هو الذي يحبك صورها فتنكشف له بهذه الصورة، يندرج في ضمن القائلين بالشكوكية، لذا نجد أصحاب النزعة المادّية يعدّون كانط واحداً من الفلاسفة المشكّكين معلّلين ذلك بأنّه يفرّق بين **الشيء في نفسه**[١] و **الشيء بالنسبة إلينا**،[٢] إذ كان يعتقد بأنّ الذهن يمتلك بعض المعاني المسبقة - من قبيل الزمان والمكان - بواسطة الفطرة، لذا فهي غير موجودةٍ في الخارج؛ وقال أنّ كلّ ما يدركه الإنسان لا بدّ من أن يكون مؤطّراً بإطار تلك المعاني، واستنتج من ذلك وجود اختلافٍ بين الشيء في نفسه والشيء بالنسبة إلينا.

لم يكن كانط راضياً عن وصفه بالسوفسطائي أو الشكوكي عادّاً نفسه ناقداً للعقل البشري، وقال أنّه ساقَ أدلّةً جديدةً في علم الطبيعيات دحضاً للشكوكية؛ إلا أنّ منهجه النقدي في الحقيقة يمكن عدّه نمطاً جديداً من أنماط السفسطة التي لها صورٌ متعدّدةٌ.

والجدير بالذكر هنا أنّ المادّيين أنفسهم يفرّقون بين الشيء في نفسه والشيء بالنسبة إلينا، وما يميّزهم عن كانط هو أنّه لم يقل باختلاف الشيء لدى كلّ فردٍ على حدةٍ بالنسبة إلينا بوصفنا أفراداً، لكنّ الماديين قالوا بذلك. والمرحوم فروغي نقل عن كانط قوله:

الإنسان يشاهد الكون من وراء منظارٍ معيّنٍ، وهو لا يستطيع أن يبعد هذا المنظار عن عينيه.

لقد ذكرنا أنّ كانط لا يرضى أن تنسب إليه السفسطة والشكوكية، في حين أنّ الفرضية التي طرحها تجعله واحداً من الشكوكيين على أقلّ تقديرٍ، ناهيك عن أنّها ليست طرحاً جديداً لأنّ السوفسطائي الشهير بروتاغوراس قد طرحها في القرن الخامس قبل الميلاد، قال: «**الإنسان معيارٌ لكلّ شيءٍ** ».[٣]

---

١. وهو واقع الشيء الخارجي.

٢. وهي صورة ذلك الشيء الموجود في أذهاننا.

٣. المصدر السابق، ص ٣٩١.

ومن جملة ما قاله كانط بالنسبة إلى العلّة والمعلول: «**علاقة العلّة والمعلول قد صنعها العقل، وليس من المؤكّد أن يكون ترتّب المعلول على العلّة واجباً في عالم الواقع** ».[١] لذا أكّد على كون الأمور التي ندركها من مقتضيات أذهاننا، وعلى هذا الأساس لا يمكن البتّ بأنّها هكذا حقّاً على أرض الواقع.

لقد شكّك هذا الفيلسوف بقانون العلّية في العالم الخارجي، في حين أنّ الفلاسفة القدماء صرّحوا بوجود هذا القانون وأكّدوا عليه لدرجة أنّهم عدّوا من ينكره أو يشكّك به وكأنّه ينفي الفسلفة وجميع العلوم من أساسها ومن ثم فهو في زمرة السوفسطائيين.[٢]

المعلومات برؤية كانط

القيمة التي يوليها كانط للمعلومات يمكن بيانها في إطار ثلاثةِ محاورَ أساسيةٍ، كما يأتي:

أوّلاً: الفلسفة الأولى

يعتقد كانط بأنّ مسائل الفلسفة الأولى ليس من شأنها أن تكون موضوعاً للعلم، لذا فكلّ ما قيل في هذا الصدد حتّى الآن هو في الواقع ليس علماً وإنّما هو هراءٌ من نسج الخيال؛ وهذا الكلام يعني تجريد المعلومات في الفلسفة الأولى من كلِّ قيمةٍ وكذلك تجريد يقينيات ديكارت ومن لفّ لفّه من أيِّ دلالةٍ معرفيّةٍ تذكر، ومن ثم فكلّ ما قيل على هذا الصعيد لا يُعدّ علماً، فالعلم له شروطه الخاصّة، وهذه الشروط غيرُ متوفّرةٍ في الفلسفة الأولى.[٣]

---

١. المصدر السابق، ص ١٩١.

٢. المصدر السابق، ص ١٩١ - ١٩٢.

٣. المصدر السابق، ص ١٨٨.

ثانياً: الرياضيات

يرى كانط أنّ مسائل الرياضيات تندرج في ضمن القضايا اليقينية، إذ قال: «لمّا كانت المسائل الرياضية متقوّمةً على أصلٍ بديهيٍّ، ويتّسع نطاقها بواسطة القياسات الضرورية، فهي تصبح علماً يقينيّاً خالصاً. مثلاً مسألة (٢ + ٢ = ٤) تجسّد حكماً محقّقاً ومؤكّداً، ويعتقد بعض العلماء أنّ اليقين المطلق غير موجودٍ إلّا في هذا الباب »، كما يعتقد بأنّ العقل هو الذي يصوغ المسائل الرياضية - وهذا الرأي لا ينطبق على المسائل الطبيعية والمسائل الفلسفية الأولى - فالذهن مثلاً يتصوّر دائرةً أو مثلثاً أو مربعاً ثمّ يشخّصها بميزاتٍ خاصّةٍ، وبما أنّ العقل هو الذي يصوغ هذه الصور، فكلّ حكمٍ يصدره بشأنها لا بدّ من أن يكون يقينيّاً. ويؤكّد على أنّ الفطرة هي منشأ المفاهيم الرياضية لا الحسّ والتجربة، خلافاً للفلاسفة المادّيين الذين جعلوا منشأها حسّيّاً تجريبيّاً.

ويمكن القول أنّ نظريته في هذا المضمار تستند إلى مبدأين أساسيَّيْن، هما:

الأول: الكمّيات، بصفتها موضوع المسائل الرياضية، ليس لها وجودٌ خارجيٌّ، وإنّما وجودها ذهنيٌّ صِرفٌ.

الثاني: المفاهيم الرياضية تنشأ بواسطة قوّة التعقّل من دون واسطةٍ، ولا صلة لها بالحسّ بتاتاً.

لم يقبل العلماء بهذين المبدأين وانتقدوهما بدعوى أنّهما لا يثبتان يقينية المسائل الرياضية.[١]

ثالثاً: الطبيعيات

تناول كانط أطراف الحديث عن الطبيعيات بإسهابٍ وتفصيلٍ، وخلاصة ما توصّل إليه هو أنّ القضايا الطبيعية تجعل ذهن الإنسان قادراً على إدراك الظواهر[٢] وكذلك موضوعها الذي

---

١. المصدر السابق.

2. phenomenon

يتمثّل بالذوات[1]، فالعقل البشري بطبيعته التي يمتاز بها يضفي أشكالاً وصوراً خاصّةً على الأشياء، لكن لا يمكن الجزم بأنّها تتطابق مع الواقع بهذا الشكل. كما أكّد على أنّ الحواسّ تمنح العقل الموادّ الأساسية للوجدانيات والمعلومات، ومن ثمّ يقوم بتنظيمها والتنسيق بينها ليضفي عليها صورةً معيّنةً ويجعلها مؤهّلةً لأن تصبح مدركاتٍ.

وعدّ أنّ كلّ ما يتصوّره الإنسان لا بد وأنّ يكون متأطّراً بقالب الزمان والمكان، لذا ليس من الممكن أن يدرك شيئاً من أمور العالم منفصلاً عنهما؛ ولكن ليس لهما وجودٌ خارجيٌّ وإنّما هما كيفيتان لذات العقل وصورٌ يمنحها العقل لمحسوساته، وإذا لم ينسّق بينهما فسوف لا تكتنفه إلا مجموعةٌ من التأثيرات المبعثرة وغير المترابطة مع بعضها، ومن ثم يمسي عاجزاً عن تصوّر شيءٍ محدّدٍ. على سبيل المثال، لدينا صورةٌ واضحةٌ عن الشمس إلا أنّ الذي يرد إلى أذهاننا ـ في ما يخصّها - بواسطة التأثيرات الحسّية، إنّما هو الحرارة والضوء واللون كلٌّ على حدةٍ؛ لذا ما لم يقم الذهن - بما يمتلكه من خواصَّ - بتعيين إطارٍ مكانيٍّ وزمانيٍّ لهذه الأمور ولم يربط بينها، فسوف لا يمتلك صورةً واضحةً لها. وقد شبّه عملية التعقّل هذه في المثال الآتي: «**نحن نشبّه المعلوم بالغذاء الذي لا بدّ من أن يدخل البدن ويحلّ محلّ ما يُستهلك من غذاءٍ سابقٍ، ولأجل هذا الهدف لا محيص من إدخال الطعام إلى المعدة عن طريق الخارج، وعندئذٍ لا بدّ للمعدة وسائر أعضاء الجهاز الهضمي من أن تضيف إليه العصارات الهاضمة لكي يتمّ هضمه. إذاً، الطعام بمنزلة الحسّ، والعصارات بمنزلة الزمان والمكان**». هذا الكلام مختصٌّ بالوجدانيات أو التصوّرات الأوّلية التي نمتلكها عن الأشياء - الأعراض والظواهر - ولكن إذا أردنا أن نتّخذ الأشياء موضوعاً للأحكام وأن نصوغ لها قوانينَ علميةً وكُلِّيَّةً، فلا بدّ حينئذٍ من الاعتماد على مجموعةٍ من المعقولات الأخرى التي هي صنيعة الذهن فحسب لأنها لم تأتنا عن طريق الحسّ أو التجربة، وهذه المعقولات هي التي تضفي على الأشياء صورة القانون العلمي الكلّي. إذاً،

---

1. nomen

القوانين التي تنضوي تحتها المعلومات إنّما هي من صياغة الذهن البشري، ولربّما هناك قوانينُ أخرى تحكم الأشياء في عالم الواقع.

ما قاله كانط في هذا المضمار مبسوطٌ ومفصَّلٌ، وبما في ذلك كلامه حول قانون العلّية.[١]

- العلّة والمعلول

عرّف إيمانويل كانط قانون العلّية كما يأتي:

علاقة العلّة والمعلول قد صنعها العقل، وليس من المؤكّد أن يكون ترتّب المعلول على العلّة واجباً في عالم الواقع.

خلاصة هذه الرؤية هي أنّ إدراكنا للعالم الخارجي لا يتحقّق إلا بواسطة مجموعةٍ من المعلومات المتمثّلة بمفاهيمَ وقوانينَ تصوغها عقولنا، أي إنّها تجعلنا ندرك العالم بهذه الأشكال والصور في ظل تلك المعلومات، وأمّا الحواسّ فهي لا تمنح أذهاننا سوى آثارٍ جزئيّةٍ متغيّرةٍ ومبعثرةٍ. وقد طرح كانط بحوثاً مسهبةً حول هذه المفاهيم والقوانين وحول ماهيتها ومنشئها ونظامها الخاصّ.

قال المرحوم فروغي في هذا الصدد:

تحدّث كانط عن هذه المسألة كما يأتي: إنّني غيّرت الأُسلوب الذي سار عليه الفلاسفة الآخرون، وفعلت ما فعله كوبرنيك[٢] بالنسبة إلى مسألة (هيئة العالم)، حيث رأى أنّنا بهذا الفرض - وهو أنّنا مركز العالم، والشمس والكواكب الأخرى كلّها تدور حولنا - نقع في حرجٍ، لكنّه عكس الفرضية وقال: إنّ الشمس هي المركز ونحن ندور حولها، وبهذا الافتراض وضع حلاً للمؤاخذات المطروحة في هذا المجال.

ولكنّني أقول أنّ البشرية حتّى عصرنا الراهن تعتقد بكون الأشياء هي الأصل وأنّ عقولنا تجعل إدراكاتنا تابعةً لواقع تلك الأشياء، أي أنّها تجعلها مطابقةً لها، ومن هنا ينشأ الإشكال؛ وهو: كيف يمكن أن نكوّن أحكاماً تركيبيّةً من الأشياء الخارجة عن

---

١. المصدر السابق، ص ١٨٨ - ١٩٠.

2. Copernicus

الذهن مع المعلومات السابقة (الفطرية)؟[١] ولهذا فقد افترضت أنّ أذهاننا تجعل الأشياء مطابقةً لإدراكها، أيْ أنّها لا تعنينا على أن تكون إدراكاتنا الفعلية مطابقةً لواقع الأشياء أو لا تكون كذلك، لأنّنا لا نستطيع أن نحيط علماً بذلك، وإنّما الذي نعلمه هو أنّنا ندرك الأشياء كما يقتضيه وضع عقولنا، وبهذا يُحلّ الإشكال.[٢]

- اختلاف فرضية كوبرنيك مع معلومات كانط

لا يشكّ أحدٌ بوجود بونٍ شاسعٍ بين فرضية كوبرنيك بالنسبة إلى هيئة العالم، وفرضية كانط في مجال قيمة المعلومات، فالفرضية الأولى قد وضعت حلولاً للمشاكل المستعصية التي واجهها علماء الفلك، في حين أنّ فرضية كانط إضافةً إلى أنّها مشوبةً بإشكالاتٍ يستعصي حلّها، فجميع المحاذير التي يتملّص منها الفلاسفة - وبمن فيهم كانط نفسه - قد اشتدّت واستفحلت فيها، وذلك لأنّ هذا الفيلسوف يرفض أن تُنسب إليه السفسطة والشكوكية، إلا أنّ فرضيته حتّى وإن لم تكن ضرباً من السفسطة، فهي تندرج في ضمن مذهب التشكيك على أقلّ تقديرٍ.

فرضية كانط هذه لم تكن جديدةً في حينها، وكما ذكرنا آنفاً فالسوفسطائي الشهير بروتاغوراس قد طرحها في القرن الخامس قبل الميلاد، أي قبل عهد كانط بألفين وثلاثمائة عامٍ، اذ قال: «**الإنسان معيارٌ لكلّ شيءٍ**». ومن ناحيةٍ أخرى فقد تردّد كانط في مسألة ترتّب المعلول على العلّة في عالم الواقع، لكنّه مع ذلك قال: «**صحيحٌ أنّنا ندرك الأعراض والظواهر بحواسّنا، لكنّنا نعلم أنّها مفتقرةٌ إلى مُظهرٍ. إذاً، من المؤكّد وجود ذواتٍ تكون هذه الأعراضُ مظاهرَ لها**»، وهذا الكلام بكلّ تأكيدٍ يُعدّ ضرباً من الشكّ.[٣]

---

١. الأحكام التركيبية هي تلك الأحكام التي يختلف موضوعها عن محمولها.

٢. المصدر السابق، ص ١٩٠.

٣. المصدر السابق، ص ١٩١.

- اعتراض شوبنهاور على كانط

الفيلسوف الألماني آرثر شوبنهاور اعترض على رأي كانط بالنسبة إلى قانون العلّية، فقال: «بعد أن ذكرت في نقدك أنّ العقل هو الذي يصوغ العلاقة بين العلّة والمعلول، فما هو دليلك على وجود ذواتٍ في الخارج تكون عللاً للظواهر الخارجية؟»

من الطبيعي أنّ الشخص إذا اعتقد بكون العلّية صنيعةَ الذهن وأنّ المعلول لا يجب أن يكون مترتّباً على العلّة في العالم الواقعي، لا يمكنه حينئذٍ الاعتقاد بضرورة وجود العالم الخارجي بصفته مُنشئاً للتأثيرات الحسّية.

والعجيب أنّ المرحوم فروغي قال في هذا الصدد: «اعتقد حكماؤنا بأنّ الحكمة هي العلم بالحقائق في نطاق القابلية البشرية، وكانط بدوره حاول أن يعيّن حدود هذه القابليات».[١]

- تضارب آراء كانط مع الحكماء القدامى

اتّضح مـمّا ذكر أنّ رأي قدامى الحكماء على صعيد قيمة المعلومات يتعارض تماماً مع ما ذهب إليه إيمانويل كانط، فالقدماء سلكوا منهج الجزم واليقين، في حين أنّ كانط سلك سبيل الشكّ والترديد، وبالنسبة إلى مسألة الوجود الذهني فقد ذهبوا إلى القول بأنّ ماهية الأشياء موجودةٌ في الذهن إضافةً إلى وجودها في الخارج، لكنّ كانط عدّ إدراكنا متحقّقاً على وفق مقتضيات قابلياتنا العقلية بغضّ النظر عمّا إن كانت الحقيقة هكذا أو لا، أي إنّنا لا نعلم ما إن كان إدراكنا ينطبق مع الواقع أو لا.

ويبالغ كانط في رؤيته النقدية لدرجة أنّه شكّك بوجود قانون العلّية في العالم الخارجي، في حين أكّد الحكماء القدامى على أنّ الشكّ بهذا القانون أو إنكاره يستلزم نفي علم الفلسفة من أساسه وبطلان جميع العلوم والانخراط في الفكر السوفسطائي.

---

١. المصدر السابق.

أضاف القدماء إلى تعريف علم الفلسفة عبارة (إلى مستوى قدرة الإنسان) لإثبات أنّ قابلية الإنسان محدودةٌ وأنّ حقائق العالم لا نهاية لها، وعلى هذا الأساس فهو قادرٌ فقط على معرفة جانبٍ يسيرٍ من حقائق الكون، إذ لا أحدَ قادراً على الإلمام بجميع العلوم والحقائق، في حين قال كانط بأنّ الإنسان عاجزٌ عن معرفة الحقائق الكونية بأسرها، أيْ إنّه لم يقرّ حتّى بفهم جانبٍ يسيرٍ منها. فضلا عن ذلك، فالقدماء عدّوا الإنسان عاجزاً علميّاً من حيث الكمِّ، في حين أنّ كانط قيّد عجزه من حيث الكيف، ومن المؤكّد أنّ الأمرين بينهما بونٌ شاسعٌ.

بعد عهد كانط ظهر الكثير من الفلاسفة الذين أدلوا بدولهم في مجال بيان ماهية العلم، لكنّهم لم يأتوا بشيءٍ جديدٍ يضاف إلى ما جاء به هذا الفيلسوف ومن سبقه، إذ سلكت كلّ فئةٍ منهم نهجاً معيّناً على هذا الصعيد إلا أنّ النتائج التي توصّلوا إليها لم تكن مختلفةً عمّا طرحه كانط وسلفه كما أشرنا في المباحث السابقة.[1]

- تحصيل العلم برأي كانط

طرح العلماء الأوروبيون نظريتين أساسيتين بالنسبة إلى كيفية تحصيل العلم، إحداهما عقليةٌ والأخرى حسّيةٌ، وأصحاب النظرية الأولى - العقلية - يصنّفون في فئتين: فئةٍ ذهبت إلى القول بكون المعلومات ترد العقل عن طريق الحواسّ، وفئةٍ قالت بأنّ العقل هو الذي يصوغ هذه المعلومات من تلقاء نفسه، أيْ إنّها فطريّةٌ وذاتيّةٌ.[2]

الفيلسوف كانط يرى أنّ بعض المعلومات فطريّةٌ وليس لها منشأ سوى العقل،[3] وقال بأنّ بعضها الآخر كان موجوداً في الذهن قبل أن يوجد الحسّ، ووصف بعض التصوّرات

---

١. المصدر السابق، ص ١٩١ - ١٩٢.

٢. المصدر السابق.

٣. المصدر السابق، ص ٢٥١.

بأنّها (ما قبل الحسّ والتجربة)، كما أكّد على أنّ مفهومَيِ الزمان والمكان وما يتفرّع منهما هو من هذا القبيل، وعدّ جميع المفاهيم الرياضية فطريّةً موجودةً قبل الحسّ والتجربة.[١]

- نقد نظرية كانط

حسب نظرية الفلاسفة، القائلين بكون العقل هو الأساسَ في تحصيل العلم، العناصر العقلية الأوّلية - العناصر البسيطة - على قسمين:

القسم الأوّل: المعقولات التي تنطبع في الذهن عن طريق إحدى الحواس الخارجية أو الباطنية، إذ يقوم العقل بتجريدها ليصوغ منها صورةً كلّيّةً معقولةً.

القسم الثاني: المعقولات الفطرية التي هي من الخواصّ الذاتية للعقل، إذ لا تعتمد على الحسّ والتجربة بتاتاً.

وأمّا القائلون بكون الحسّ هو الأساس في تحصيل العلم، فقد رفضوا مبدأ التصوّرات الفطرية، إذ عدّوا الذهن في البداية صفحةً بيضاءَ لم يُنقش فيها شيءٌ، بعد ذلك تجتمع فيه المعلومات عن طريق الحواس الخارجية والباطنية، والعقل بدوره لا يقوم بأيّ عملٍ سوى تجريدها وتعميمها وتحليلها وتركيبها مع بعضها.

بناءً على هذا الرأي فجميع التصوّرات الذهنية من دون إستثناءٍ إنّما هي صورٌ للظواهر الخارجية يعكسها الذهن بواسطة الحواسّ، من قبيل البياض والسواد والحرارة والبرودة والنعومة والخشونة وغيرها، أو صورٌ للظواهر النفسية، من قبيل اللذّة والألم والشوق والإِرادة والشكّ واليقين وغيرها، وبعد ذلك يصوغ منها معانيَ كليّةً عن طريق تجريدها وتعميمها فيوجِد منها صوراً متنوّعةً بواسطة قابليته على التحليل والتركيب.[٢]

النفس في بادئ تكوُّنها وحدوثها لا تعلم شيئاً بالعلم الحصولي، وليس لديها أيُّ تصوّرٍ ذهنيٍّ عن أيّ شيءٍ كان، حتّى عن ذاتها وحالاتها النفسية، بل هي فاقدةٌ للذهن من الأساس، وذلك لأنّ عالم الذهن ليس شيئاً سوى صور الأشياء عند النفس، ولما كانت

---

١. المصدر السابق، ص ٢٥٢.

٢. المصدر السابق.

النفس في بادئ الأمر لا تمتلك صورةً لأيِّ شيءٍ، فهذا يعني عدم وجود ذهنٍ لديها، أي إنّ الإِنسان فاقدٌ للذهن منذ بادئ الأمر، وفي ما بعد تنطبع لديه الصور الذهنية تدريجيّاً فتتكوّن لديه صورٌ عن الأشياء وعن ذاته ومختلف تصوّراته وحالاته النفسية؛ وبعد ذلك يصبح لديه ذهنٌ. لكن حينما تكون النفس جاهلةً بجميع مصاديق العلم الحصولي وفاقدةً للذهن، فهي تدرك ذاتها وقابلياتها النفسية بالعلم الحضوري منذ بدء تكوُّنها وحدوثها، لأنّ الصور التي تتكوّن لدى الإنسان عبر التخيّل هي معيار العلم الحصولي، في حين أنّ معيار العلم الحضوري هو تجرّد وجود الشيء من المادّة ولوازمها، فالطفل في فترةٍ من حياته لا يمتلك أيَّ تصورٍ عن أيِّ شيءٍ، حتّى عن نفسه وما يكتنفها من حالاتٍ، إلا أنّه يدرك حقيقة ذاته ويفهم معنى الجوع واللذّة والحزن والرغبة.[1]

تتلخّص هذه النظرية في أنّ قوّة الإدراك - التصوّر - مهمّتها صياغة الصور للأشياء والحقائق سواء كانت خارجيّةً أو باطنيّةً نفسيّةً، وهذه القوّة هي التي تهيّئ جميع الصور الذهنية المتمركزة في الذاكرة وفيها تجري جميع النشاطات الذهنية، لذا فهي غير قادرةٍ على إيجاد تصوّرٍ من تلقاء نفسها، وإنّما العمل الوحيد الذي تؤدّيه هو أنّها إذا ارتبطت بواقعٍ خارجيٍّ، تقوم برسم صورةٍ له ثمّ تدّخرها في الذاكرة.

إذاً، الشرط الأساسي لظهور صور الحقائق في الذهن، هو الارتباط الموجود بينها وبينه، ومن الواضح أنّ القوّة المدركة التي تتولّى مهمّة التصوّر، ليس لها وجودٌ مستقلٌّ بذاته، وإنّما هي متفرّعةٌ على القوى النفسية، ولا ترتبط بإحدى الحقائق إلا إذا حصل ارتباطٌ بين النفس ذاتها وبين هذه الحقيقة. لذا، يمكن القول بأنّ الشرط الأساسي لظهور صور الأشياء والحقائق في الذهن هو وجود ارتباطٍ بينها وبينه، وهذا النمط من الارتباط يمكّن النفس من إدراك تلك الحقائق بالعلم الحضوري. بناءً على هذا فالنشاط الذهني الذي تقوم به القوّة المدركة يبدأ من هنا، أي عندما تظفر النفس بعين الحقيقة وتدركها بالعلم الحضوري، ومن

---

١. المصدر السابق، ص ٢٨٦.

ثم فهي تقوم بتغيير العلم الحضوري إلى علمٍ حصوليٍّ - أيْ تصوغ له صورةً وتُودِعها في الذاكرة - وحسب الاصطلاح الفلسفي فهي تصوغ منه معلوماً بالعلم الحصولي.

وحسب هذه النظرية فالعلم الحضوري هو أساس كلّ علمٍ حصوليٍّ - أيْ جميع معلوماتنا الذهنية بالنسبة إلى العالم الخارجي والعالم الباطني النفسي - والارتباط بين العقل ومدركاته هو معيار العلم الحضوري.[١]

- نطاق العلم برأي كانط

يرى بعض العلماء أنّ قابلية العقل البشري على المعرفة تقتصر على الظواهر الطبيعية[٢] وأعراضها، وتعيين نمط العلاقة في ما بينها، فهذه الظواهر والأعراض هي التي تخضع للتجربة البشرية لأن الإنسان يستشعر وجودَها؛ وأمّا معرفة حقائق الأشياء في ما وراء هذه الظواهر والأعراض فهي تفوق قابلية العقل سواءً كانت مرتبطةً بالطبيعة نفسها أو بما وراء الطبيعة، ومن ثم فكلّ ما قيل لحدّ الآن في هذا المجال باطلٌ بوصفه مجرّد نسج خيالٍ ولقلقة لسانٍ.

وعلى هذا الأساس ذهبوا إلى القول بأنّ العلوم الطبيعية فقط معتبرةٌ وذاتُ قيمةٍ علميّةٍ، كالفيزياء والكيمياء والأحياء وما شاكلها، لأنها لا تبحث عن العلاقات الظاهرية للأشياء والتي تخضع للحسّ والتجربة. وكذا هو الحال بالنسبة إلى علم النفس، فإنّه معتبرٌ أيضاً لأنّه في أُسلوبه الحديث يغضّ الطرف عمّا وراء الأعراض والحالات النفسية،[٣] إذ يسلّط الضوء على ما يطرأ على النفس من أعراضٍ وحالاتٍ ويبحث عن مدى تأثّرها وتأثيرها. وعلم الرياضيات معتبرٌ أيضاً لسببين:

أولاً: المفاهيم الرياضية ذات منشأٍ حسّيٍّ تجريبيٍّ، كالعدد والخطّ والسطح والجسم.

---

١. المصدر السابق، ص ٢٧١ - ٢٧١.

2. phenomenon

٣. علم النفس الحديث لا يولي أهمّيّةً للبحث عن القضايا الماورائية، كالبحث عن ماهية الروح من حيث كونها جوهراً أو عرضاً أو شيئاً آخر.

ثانياً: من الممكن إثبات صحّة المسائل الرياضية بشكلٍ عمليٍّ تجريبيٍّ.

وكلّ ما ليس كذلك فالعقل البشري عاجزٌ عن الغور في مواضيعه والبحث في صحّته نفياً وإثباتاً، مثل القضايا المرتبطة بالطبيعة والتي يبحث فيها عن حقيقة الجسم الطبيعي كأن يكون مركّباً من أَجزاءٍ مجرّدةٍ عن البُعد أو أن تكون له وحدةٌ حقيقيةٌ ذات بُعدٍ وشكلٍ ومقدارٍ، ومثل القضايا المرتبطة بما وراء الطبيعة والتي يبحث فيها عمّا إذا كانت هناك روحٌ مجرّدةٌ أو لا، والتي يبحث فيها عن وجود الله، إلى جانب مختلف البحوث المتعلّقة بالجوهر والعرض والدور والتسلسل، وما إلى ذلك.

العلماء المادّيون الذين ذكرنا رأيهم آنفاً حول طريق تحصيل العلم، يتبنّون هذه النظرية لاعتقادهم بأنّ العقل ليس فيه شيءٌ خارجٌ عن نطاق الحسّ والتجربة بحيث تقتصر مهمّته على التعامل مع الصور المحسوسة من دون أن تكون له القدرة على إضافة أيّ تصوّرٍ غريبٍ عليها. فضلاً عن ذلك فهؤلاء يقولون بأنّ الحواسّ لها وظيفةٌ محدودةٌ وليس لها القدرة على إدراك ما هو غيرُ محسوسٍ، لذا فقد استنتجوا من ذلك أنّ قدرة العقل البشري على المعرفة محدودةٌ بالمادّيات فحسب، ومن هذا المنطلق عدّوا علم الفلسفة بالمعنى الاصطلاحي[1] ليس سوى لقلقة لسانٍ وأوهامٍ من نسج الخيال، كما أكّدوا على أنّ العلم ملازمٌ للحسّ والتجربة، ومن ثم يجب أن تندرج الفلسفة فيه، أيْ لا بدّ من أن نجعل علم الفلسفة حسّيّاً تجريبيّاً.

إذاً، بناءً على هذه الرؤية المادّية البحتة، لا بدّ من أن تكون المذاهب الفلسفية للعلماء المادّيين محدودةً بمجموعةٍ من المسائل التي لا تتجاوز نطاق تفسير ظواهر الطبيعة وأعراضها، لذلك جرّدوا علم الفلسفة من المسائل العقلية والنظرية البحتة وقيّدوه ببعض مسائل النفس والفيزياء والرياضيات والقضايا المنطقية العامّة.

---

١. الفلسفة بالمعنى الاصطلاحي - الحقيقي - هي فنٌّ عقليٌّ يعتمد على القواعد والأصول العقلية.

- النظرية المادّية حول الفلسفة الأولى

العلماء المادّيون يفنّدون مبادئ الفلسفة الأُولى (**الميتافيزيقا**) التي كانت موضع اهتمام القدماء الذين وصفوها بالفلسفة الحقيقية والعلم الكلّي وعلم العلوم والعلم الأعلى، والسبب الذي جعل أصحاب الفكر المادّي يسلكون هذا المنهج هو أنّ المسائل الميتافيزيقية خارجةٌ عن نطاق الظواهر الطبيعية والقضايا الحسّية، وكما ذكرنا آنفاً فقد استنتجوا أنّ العقل قاصرٌ عن الخوض فيها أو التوصّل إلى نتائجَ علميةٍ معتبرةٍ؛ وعالم الاجتماع والفيلسوف الفرنسي أوغست كونت هو أحد أبرز العلماء المادّيين الذين تبنّوا هذا الرأي، في حين أنّ إيمانويل كانط هو أبرز العلماء العقليين الذين تبنّوه.[١]

أكّد أوغست كونت على أنّ تاريخ الفكر البشري قد طوى لحدّ الآن ثلاثَ مراحلَ أساسيةٍ، هي:

المرحلة الأُولى: الأسطورة والخيال.

المرحلة الثانية: العقل والفلسفة.

المرحلة الثالثة: الحسّ والتجربة.

في المرحلة الأُولى مرّت البشرية في عهد الطفولة، إذ كان الإِنسان يربط جميع الحوادث بأرواح الخير والشرّ، فعندما كان يشاهد بعض الظواهر الطبيعية كالمطر والجفاف والزلازل وكثرة النِّعم والمرض، فهو ينسبها للآلهة والأرواح الطيّبة والخبيثة.

وفي المرحلة الثانية نضج الفكر البشري وأدرك الإنسان بأنّ الظواهر الطبيعية لا يمكن تفسيرها على وفق إِرادة الآلهة، بل لا بدّ من البحث عن عللها الطبيعية في الطبيعة نفسها، ولهذا بدأ يطرح تفاسيرَ عقليةً لها، ومن هذا المنطلق اعتقد بالقوى الطبيعية والصور النوعية والنفس النامية والنفس الحيوانية والنفس الناطقة. وتعدّ هذه المرحلة أكمل من الأُولى، ولكنّها ليست المرحلة الأَخيرة وإنّما هي المتوسطة التي تربط الأُولى بالثالثة.

---

١. مرتضى مطهّري، *مجموعة آثار* (باللغة الفارسية)، ج ٦، ص ٢٥٤ - ٢٥٦.

ثمّ أدرك الإِنسان في المرحلة الثالثة أنّ الفرضيات العقلية والفلسفية لتفسير الحوادث الطبيعية لا دليل عليها، لذا لا بدّ من التوقّف عن تتبّع عللها الماورائية التي لا يمكن استكشافها بشكلٍ ملموسٍ ومن ثم يجب اللجوء إلى الحسّ والتجربة للبتّ في الأمور والتخلّص من الشكّ والترديد فيها. وبطبيعة الحال فالنتيجة الثابتة لهذا التوجّه هي عدّ الظواهر الطبيعية عللاً لبعضها البعض، إذ في هذه الحالة فقط تكتسب النظريات البشرية ميزة الوضعية والواقعية، أي إنّها تهتمّ فقط بالظواهر الخارجية الملموسة وتصوغ نظرياتها على أساسها.

أوغست كونت يُعدُّ أوّلَ من وضع مبادئ الفلسفة الوضعية[1]، إذ يرى أنّ نظريته التي طرحها في هذا المضمار هي انعكاسٌ للمرحلة الثالثة من مراحل الفكر البشري، وقال أنّ البشرية في هذه المرحلة لم تتخلّص من تراكمات المرحلتين السابقتين، إذ مازال بعض الناس يطرحون آراءهم تناسباً معهما. كما ادّعى بأنّ كلّ إنسانٍ خلال مسيرة حياته الشخصية لا بدّ من أن يمرّ بهذه المراحل الثلاثة، فهو في بداية عمره يفكرّ بشكلٍ تخيّليٍّ وأسطوريٍّ، ثمّ إذا نضج فكرياً سينتقل إلى مرحلة الاستنتاج العقلي، وحينما تتزايد لديه التجربة فإنّ أسلوب تفكيره العقلي سيتحوّل إلى تفكيرٍ حسّيٍّ تجريبيٍّ، وإذا صحّ التعبير (**علمي**).

كما أنكر هذا المفكّر المادّي فائدة الفلسفة الأُولى مع كونة من العقليين الذين يعترفون بالمعاني الفطرية الذاتية للعقل، وهو يعدّ العلوم المرتبطة بماوراء الذهن وليدةً لتلاحم العقل مع الحسّ، ويعتقد بأنّ الحسّ والعقل ليس من شأنهما تأسيس علمٍ كلٌّ على حدةٍ، بل لا بدّ من أن يتحقّق ارتباطٌ بينهما لكي يتمّ ذلك. ومن هذا المنطلق أكّد على أنّ العلوم الطبيعية هي البنية الأساسية للفكر البشري، لأنّها حصيلة اجتماع العقل والحسّ، ومع ذلك فقد عدّ الرياضيات علماً معتبراً رغم اعتقاده بعدم وجود أيّ دورٍ للحسّ في مسائله وتأكيده على أنّها عقليةٌ محضةٌ، فهي ما دامت مرتبطةً بالفرضيات الذهنية، لا بدّ من أن تكون صادقةً لأن العقل له القابلية على البتّ في ما يفترضه بذاته. وعلى هذا الأساس يقال إنّ الفلسفة الأُولى لا قيمة لها، فهي ليست

---

1. Positivism

مثل العلوم الطبيعية التي يمكن أن تتّصف بطابعٍ علميٍّ عبر ارتباط الحسّ بالعقل، كما أنّها ليست كمسائل الرياضيات التي تعكس حكم العقل بالنسبة إلى فرضياته التي ابتدعها.

- نقد النظرية المعرفية المادّية

الذين جرّدوا الفلسفة العقلية البحتة من قيمتها المعرفية، تمحور استدلالهم بشكلٍ أساسيٍّ حول موضوعين بغية إثبات مدّعاهم، وذلك كما يأتي:

١. **علم النفس:** مبادئ هذا العلم تؤكّد على أنّ العناصر الأولية للذهن البشري ليست كافيةً لوضع حلولٍ وطرح إجاباتٍ شافيةٍ حول ما يكتنف الظواهر الطبيعية ومنشئها، فهذه العناصر مقتصرةٌ على الصور الحسّية وليس للعقل دورٌ هنا سوى تصوّرها؛ ومن ثم فإنّ مواضيع الفلسفة العقلية تصبح خارجةً عن نطاق الحسّ والتجربة.

٢. **علم المنطق:** التجربة العملية هي المعيار الأساسي في صحّة أو سقم قضايا الفكر البشري، لذا فالمعايير العقلية التي يرتكز عليها الذهن في مجال تقييم القضايا المعرفية وتمييز صوابها من خطئها، لا فائدة منها ولا تُوجِد اليقين لدينا؛ ومن ثم فكلّ نظريّةٍ أو فرضيّةٍ لا تخضع للتجربة العملية - حتّى وإن كانت مرتبطةً بتفسير الظواهر الطبيعية - لا يمكن الاعتماد عليها والبتّ بصوابها. على هذا الأساس، بما أنّ مسائل الفلسفة العقلية ليست خاضعةً للتجربة العملية، فهي ليست معياراً لتقييم المسائل العلمية،[١] إذ لا يمكن على سبيل المثال إثبات أصالة الوجود أو الماهية عن طريق الحسّ والتجربة، كما أنّه من غير الممكن إثبات استحالة الدَّور أو التسلسل المنطقيين بواسطة الأدلّة التجريبية.

وفي مقابل ذلك، فإنّ بعض العلماء المحدَثين عارضوا النظرية التجريبية **المادّية** البحتة ولم يقبلوا بتقييد المعرفة بالحسّ والتجربة، إذ أكّدوا على إمكانية تحقّقها في ما يتعلق بما وراء الطبيعة أيضاً. وقد تبنّوا هذه الرؤية من منطلق إيمانهم بالتصوّرات الفطرية للعقل، وعلى رأسهم ديكارت وأتباعه، في حين ذهب عددٌ منهم إلى القول بالكشف والشهود الباطني، ومنهم الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون.

---

١. المصدر السابق، ص ٢٥٧ - ٢٥٨.

علم النفس يعترف بصحّة المفاهيم الميتافيزقية رغم عدم انطباعها في الذهن عن طريق الحواسّ، كما أنّ علم المنطق لا يَعدُّ التجربة وحدها معياراً لصحّة أو سقم القضايا الفكرية، ناهيك عن أنّ العلماء المادّيين أَنفسهم يعترفون بصحّة بعض القضايا الميتافيزيقية من حيث لا يشعرون، فهذا اليقين راسخٌ في أنفسهم شاؤوا أم أبوا وليس للتجربة أيُّ دورٍ في تحقّقه لديهم. ولا شكّ في أنّ الإنسان غير قادرٍ على قبول أيِّ قضيّةٍ تجريبيّةٍ ما لم يكن لديه اعتقادٌ مسبقٌ بمبادئَ غيرِ تجريبيّةٍ، فالإثباتات التجريبية متأخرةٌ رتبةً عن سلسلةٍ من الإثباتات غير التجريبية التي لا يمكن تجريد العقل منها، وإلا لما استطاع أن يصدّق بأيِّ شيءٍ حتّى وإن اعتمد على التجربة نفسها، ذلك لأنّ جميع الإثباتات التجريبية تعتمد على أُصولٍ قد صدّق بها العقل بطريقٍ آخرَ غيرِ التجربة.

إذن، لو جرّدنا العقل من تصديقاته غير التجريبية فسوف نحرم الإِنسان من العلم بكلّ أشكاله الطبيعية والميتافيزيقية، وسوف ينهار عندئذٍ صرح المعارف البشرية من أساسه، وهذا يعني أنّ التشكيك في الأصول غير التجريبية أو إنكارها يعدّ ضرباً من السوفسطائية[١].

- ماهية أفعال الإنسان

ما يبدر من الإنسان في تصرّفاته وسلوكياته المختلفة يندرج بشكلٍ عامٍّ في ضمن نمطين أساسيين، هما:

أوّلاً: أفعالٌ طبيعيةٌ ليست لها ميزةٌ تجعلها مستحقّةً للتقدير والثناء.

ثانياً: أفعالٌ حسنةٌ تستحقّ الثناء والتقدير، وهي التي توصف بأنّها **أخلاقية**.[٢]

الأفعال الطبيعية عادةً ما تكون متعارفةً وليست بحاجةٍ إلى البحث والتحليل، إلا أنّ الأفعال الأخلاقية ذاتُ مصاديقَ عديدةٍ وترتبط بأحكام العقل والعرف معاً، لذلك طُرحت

---

١. ذكر الأستاذ الشهيد مرتضى مطهّري إجابةً متشعّبةَ التفريعات ومسهبةً حول النظرية المعرفية المادّية ونقدها، لكنّنا لم نذكرها تجنّباً للإطناب، ومن أراد الاطّلاع أكثر فليراجع كتاب (*أُسس الفلسفة والمذهب الواقعي*).

٢. مرتضى مطهّري، *تعليم وتربيت* (باللغة الفارسية)، ص ٣٦ - ٣٧.

عددٌ من النظريات والآراء حول ماهيتها والمعايير التي يجب أن تقيّم على أساسها؛ ومن هذا المنطلق سوف نتطرّق هنا إلى نظرية كانط الأخلاقية لارتباطها بموضوع بحثنا.

- نظرية كانط الأخلاقية

أدرج إيمانويل كانط الأخلاق في ضمن مقولة المحبّة ولم يذكرها في مقولة الجمال ولا العقل، فهو يعتقد بأنّ الأخلاق الأصيلة تعدّ قابليةً كامنةً في نفس الإنسان وتسيطر على سلوكياته بشكلٍ مستقلٍّ، لذلك عدّ النزعة الأخلاقية متقوّمةً بذاتها ومرتبطةً بالمحبّة الكامنة في باطن الإنسان وضميره؛ وعلى هذا الأساس فهي تعتبر مقولةً مستقلّةً تنضوي تحت مقولة التكليف الوجداني النابع من ذات الإنسان وباطنه.[١]

- الأحكام المسبقة (القبلية)

طرح إيمانويل كانط وفلاسفةٌ آخرون نظريّةً فحواها أنّ الذهن البشري لديه معلوماتٌ مسبقةٌ (قبليّةٌ) عادّين إياها ردّاً شافياً على التساؤلات التي كانت تُذكر حول ما إن كان الإنسان يولد وذهنُه عارٍ من جميع المعلومات أو أنّه يمتلك جانباً منها. فيا ترى هل إنّ الحواسّ الظاهرية هي المصدر الوحيد للمعرفة بحيث لا يمكن لأحدٍ امتلاك أيِّ معلومةٍ إلا عن طريق البصر والسمع واللمس والتذوّق والشمّ؟ أو أنّ الحقيقة على خلاف ذلك، أي إنّه بعد أن خُلِق أُودِعت في نفسه بعض المعارف الأوّلية؟

ذهب بعض العلماء من القدماء والمحدثين إلى القول بأنّ الإنسان يولد وذهنه صفحةٌ بيضاءُ، لذلك فهو غيرُ قادرٍ على معرفة أيِّ أمرٍ ما لم يعتمد على هذه الحواسّ الظاهرية الخمسة؛ ويترتّب على رأيهم هذا عدّ الذهن مجرّد مستودعٍ فارغٍ يمتلئ بالمعلومات على مرّ الأيام وكثرة التجارب. وذهب آخرون إلى القول بأنّ المخزون الفكري في الذهن البشري له مصدران أساسيان، أحدهما بوّابة الحواسّ الخمسة التي هي بوّابةٌ للمعلومات التجريبية،

---

١. مرتضى مطهّري، *مجموعه آثار* (باللغة الفارسية)، ج ٦، ص ١٢٩.

والآخر ارتكازيٌّ كان موجوداً في الذهن منذ لحظة وجوده؛ وقد تبنّى كانط وأتباعه الرأي الثاني.[١]

- العقل النظري والعقل العملي

أكّد علماؤنا القدماء على أنّ العقل البشري والأحكام التي تصدر منه على قسمين، أحدهما نظريٌّ والآخر عمليٌّ، وذلك كما:

١. العقل النظريّ: هو الذي ترتكز عليه العلوم الطبيعيّة والرياضيّة والفلسفة الدينية، ومهمّته هنا تتمثّل في إصدار أحكامٍ على الحقائق والبتّ بطبيعتها.

٢. العقل العمليّ: هو الذي ترتكز عليه العلوم الضرورية والأخلاقية، لذلك عدّه القدماء أساساً لعلم الأخلاق وتدبير المنزل وإدارة المدن، إذ إنّ نطاق وظائفه يشمل جميع الأفعال التي ينبغي للإنسان أداؤها وعلى أساسها نعرف الصواب من الخطأ ونميّز الـحُسن عن القُبح، أي إنّه يوجّه الإنسان ويرشده لما يجب أن يفعل أو يترك؛ في حين أنّ العقل النظري لا يخدمنا على هذا الصعيد. إذاً، العقل العملي هو الأساس للضمير الإنساني.[٢]

- الضمير برؤية كانط

من الآراء التي تبنّاها إيمانويل كانط أنّ العقل العملي (الضمير) له أحكامٌ فطريةٌ مسبقةٌ (قبلية) لا تُكتسب من الحسّ والتجربة، فالضمير يأمر الإنسان بقول الصدق واجتناب الكذب قبل أن تكون لديه تجربةٌ يدرك فيها محاسن الصدق ومساوئ الكذب. وعلى هذا الأساس فجميع الأوامر التي يصدرها الضمير تعتبر فطريةً نشأت مع نشأة الإنسان، وبتعبير عامّة الناس فإنّها ولدت معه.

---

١. مرتضى مطهّري، *فلسفة اخلاق* (باللغة الفارسية)، ص ٦٣ - ٦٤.

٢. المصدر السابق، ص ٦٤.

يرى بعض الحكماء أنّ (المصلحة) هي الركيزة الأساسية لأحكام الضمير، فلو قلنا لطفلٍ لا يفقه من الحياة شيئاً بأن يكون صادقاً وأن يحترس من الكذب، وأثبتنا له بالدليل العقلي أنّ الناس يثقون بالصادق ويبغضون الكاذب ولا يعتمدون عليه، ثمّ ذكرنا له النتائج الإيجابية والسلبية التي تترتّب على كلا الأمرين؛ فلسان حاله سيخبرنا بأنّ عقله يحكم بذلك على أساس أمرٍ مطلقٍ لا شأن له بهذه النتائج التي تذكرونها، أي إنّ ضميره الأخلاقي قد أقرّ بحُسن الصدق وسوء الكذب قبل أن تثبت التجربة والعقل له ذلك. إذاً، العقل من شأنه تشخيص المصلحة، ولكنّ الإنسان قادرٌ على إدراكها قبل ذلك بضميره الأخلاقي ولا ضرورة للاستدلال عليها بنتائجَ تجريبيةٍ.

وبطبيعة الحال بما أنّ العقل مجبولٌ على إصدار أحكامه من مقتضى المصلحة، فهو لا يأمر الإنسان إلا بما فيه الخير والسداد له، إذ يحفّزه على أداء الأمانة وترك الظلم لأن مصلحته في ذلك؛ في حين أنّ الضمير الأخلاقي يأمر بذلك بشكلٍ مطلقٍ من دون تقييده بالمصلحة.

يرى كانط أنّ السبب في تسويغ بعض علماء الأخلاق للإنسان بأن يقوم بأفعالٍ لا تنسجم مع المبادئ الخلقية، هو عدم إذعانهم بما يمليه عليهم ضميرهم الأخلاقي واعتمادهم بالكامل على المدد العقلي المحض. الضمير يأمر الإنسان بقول الصدق وترك الكذب مطلقاً من دون أيّ قيدٍ وشرطٍ ومهما كانت النتائج، لذا عليه أن يكون صادقاً حتّى وإن أضرّه ذلك، ولا بدّ له من ترك الكذب حتّى وإن أدّى ذلك إلى فقدانه كثيراً من منافعه. حسب هذا الرأي، فإنّ الله تعالى قد اودَعَ النفس الإنسانية قوّةً آمرةً تسوقنا نحو كلِّ ما هو أخلاقيٌّ، وهذا يعني أنّه خُلِق مع سلسلةٍ من التكاليف الأخلاقية التي تأمره بالقيام بكلّ ما تقتضيه المصلحة التي ترسّخت في نفسه مسبقاً.[١]

---

١. المصدر السابق، ص ٦٤ - ٦٧.

- تأنيب الضمير

يقول كانط: هل تذوّقت يوماً مرارة الندم؟ كلّ إنسانٍ لا بدّ من أن يكون قد ارتكب عملاً غيرَ أخلاقيٍّ في حياته ومن ثمّ شعر بالندم، فهو يغتاب الآخرين وينفعل جرّاء ذلك حاله حال من يتشاجر مع غيره ولا يشعر بألمٍ إذا ما جُرح بدنه، ولكن سرعان ما يسري الألم في نفسه بعد انتهاء المشاجرة.

من المؤكّد أنّ الإنسان عندما ينهمك في غِيبة الآخرين فهو يتلذّذ بها كما يتلذّذ الجائع بالطعام، ولكن أيّ طعامٍ؟! إنّ طعامه هذا هو لحم أخيه الميّت - حسب التعبير القرآني - لذلك فور انتهائه من هذه المائدة الشيطانية سوف يكره نفسه ويلومها على ما فعلت فيكتنفه الندم. هذه الحالة يُطلق عليها اليوم اصطلاح (تأنيب الضمير)، وهي حقيقةٌ يمكن أن تطرأ على جميع طغاة العالم ولو للحظةٍ من الزمن، وبالطبع ليست هناك إحصائيةٌ دقيقةٌ تثبت طُروءها عليهم قاطبةً إلى جانب عدم وجود مثالٍ واحدٍ يثبت عكسها. غالبية هؤلاء الطغاة قد اعتادوا على طباعٍ رذيلةٍ وأدمنوا على شرب الخمر وتعاطي المخدرّات ولعب القمار، وما إلى ذلك من أفعالٍ تطفئ وهج الضمير وتميت الشعور بالإنسانية، وقد لجأوا إلى هذه القبائح هرباً من واقعهم ومن تأنيب ضميرهم كي لا يختلوا مع أنفسهم، فحالهم يشبه حال من يتضوّر ألماً من شدّة المرض فيضطرّ لحقن عقاقيرَ مهدّئةٍ تسكّن آلامه. في حين أنّ أهل التقوى والصلاح والأخلاق دائماً يستجيبون لنداء ضمائرهم ويفرّون من كلّ أمرٍ يجعلهم في معزلٍ عن أنفسهم من منطلق إيمانهم بأنّ باطنهم أنزه وأطهر من العالم الخارجي. إذاً، السبب في خشية الإنسان من أن يختلي مع نفسه وهلعه من الاستجابة لنداء ضميره هو فقدانه لشخصيته الإنسانية، فهو يعاني في باطنه تأنيب الضمير والندم على ما حدث.

يقول كانط: من أين طرأت هذه الآلام على النفس الإنسانية؟ وكيف انتابها الندم؟ وما سبب تأنيب الضمير؟ لولا هذا الشعور الكامن في النفس، لرضي الإنسان عن كلّ ما يفعل دون أن يشعر بأدنى قلقٍ؛ لذا ينتابه شعورٌ دائمٌ بالخشية ممّا لا ينبغي أن يفعل، والسبب هو تلك القدرة السابقة المستبطنة في ذاته والتي لا تمتّ بأدنى صلةٍ للحسّ والتجربة، فهي طاقةٌ كامنةٌ مطلقةٌ وليست كالعقل الذي يشترط الخير

بالمصلحة، كما أنّها موجودةٌ لدى جميع الناس في كلّ آنٍ ومكانٍ. إنّها طاقةٌ غيرُ اختياريةٍ، فالإنسان قد يستسلم للآخرين لكن ليس من الممكن له تسليمهم ضميره، إذ قد يذعن لطاغوتٍ أو ينساق وراء فعلٍ قبيحٍ، إلا أنّ ضميره لا يُذعن لأيّ مؤثّرٍ خارجيٍّ؛ وحتّى ضمير أعتى طغاة الدهر لا يمكن أن يستسلم له، فليس من الممكن أن يقول هذا الجبّار في باطنه (حسناً فعلتُ) لأنّ ضميره لا يذعن بذلك بتاتاً.

الضمير كالمؤمن الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر، إنّه مثل أبي ذرّ الذي لم يستسلم للظلمة رغم الضغوط الشديدة التي واجهها؛ لذا لو تتبّعنا السلاطين الذين أُصيبوا بالجنون لوجدناهم بعد أن ارتكبوا مجازرهم الشنيعة راجعوا أنفسهم وأدركوا قبح فعلتهم ومدى شناعتها ومن ثمّ فقدوا رشدهم وحلّ بهم الجنون، والشواهد التأريخية في هذا المضمار كثيرةٌ.

إذاً، مرارة الندم بحدّ ذاتها تعدّ دليلاً ساطعاً على أن الإنسان يمتلك ضميراً حيّاً يحفّزه على فعل الخير.[١]

- الضمير الأخلاقي والسعادة

يقول كانط إنّ الضمير الأخلاقي يقود الإنسان نحو الكمال ولا شأن له بالسعادة لأنهما مقولتان مختلفتان عن بعضهما. الحياة باعتقاد هذا الفيلسوف ليس فيها سوى حُسنٍ واحدٍ لا غير، وهو يتمثّل في إرادة الخير التي تعني الطاعة المطلقة للضمير الأخلاقي؛ لذا بما أنّ هذا الضمير لا يكترث بالنتائج التي تترتّب على فعل الخير ولا شأن له في ما إن تحقّقت منه لذّةٌ أو لم تتحقّق، فهو لا يرتبط بسعادة الإنسان، ذلك لأنّها تعني البهجة الحقيقية، ولكن لا يمكن عدّ كلّ لذّةٍ بهجةً، فهناك ملذّاتٌ تستتبعها معاناةٌ وآلامٌ.

السعادة تعني البهجة التي لا تشوبها معاناةٌ ولا آلامٌ بدنيةٌ أو نفسيةٌ دنيويّةً كانت أم أُخرويّةً، والشقاء على عكسها؛ وعلى هذا الأساس إن أردنا معرفة السعادة الحقيقية يجب

---

١. المصدر السابق، ص ٦٧ - ٧٠.

علينا حينئذٍ تقييم مدى اللّذة التي تتحقّق للنفس والبدن دنيويّاً وأُخرويّاً ومن ثمّ البتّ في ما إن كان الفعل من شأنه تحقيق البهجة أو لا.

إذاً، البهجة هي الأساس في السعادة، إلا أنّ الضمير لا شأن له بذلك، فهو يحفّز الإنسان على فعل أمرٍ بغية بلوغ الكمال، ويدعوه أيضاً إلى غرس السعادة في نفوس الآخرين، لأنّ هذا العمل يُعَدُّ واحداً من درجات الكمال؛ ومن هنا ذهب إيمانويل كانط إلى القول بوجود اختلافٍ بين السعادة والكمال، وإلى يومنا هذا بقي رأيه هذا مطروحاً في الأوساط العلمية الغربية.[1]

- الكمال والسعادة

الفلسفة الإسلامية تطرّقت إلى الحديث عن مفهومَي الكمال والسعادة في مختلف مباحثها، إذ أشار إليهما الشيخ الرئيس ابن سينا في كتابه (***الإشارات***) وكذلك تطرّق إليها فلاسفةٌ آخرون، والمحور الذي ارتكزت عليه آراؤُهم في هذا الصدّد هو أنّهما أمران متلازمان ولا يمكن الفصل بينهما، فكلّ كمالٍ يُعَدُّ بهجةً وسعادةً؛ إلا أنّ إيمانويل كانط فرّق بينهما كما ذكرنا ورأى أنّه ليس من السهل بمكانٍ عدّ التكليف مندرجاً في ضمن مقولة الجمال (جمال الله عزّ وجلّ)، ومن ثم يجب علينا الفصل بين الأخلاق والسعادة. هذا هو رأي كانط، في حين أنّ جميع الفلاسفة في مشارق الأرض ومغاربها يَعدُّون الأخلاق ملازمةً للسعادة، فالفارابي على سبيل المثال ذكر بحوثاً مسهبةً حول السعادة ودوّن مؤلّفاتٍ عدّةً بخصوصها ومنها كتاب (***تحصيل السعادة***)، والنتيجة التي أكّد عليها هي ملازمتها للكمال لدرجة أنّها لا تنفكّ عنه. وحتّى علماء الأخلاق من أمثال صاحب كتاب (***جامع السعادات***) و(***معراج السعادة***) تبنّوا هذا الرأي الشامل وعدّوا السعادة ركناً أساسيّاً من أركان الأخلاق؛ لكنّ كانط جعل الأخلاق ذاتَ صلةٍ بالكمال فحسب ونأى بها عن السعادة، والطريف أنّه ناقض نفسه في ما بعد واعترض على رأيه قائلاً:

---

١. مرتضى مطهّري، ***فلسفه اخلاق*** (باللغة الفارسية)، ص ٧٠ - ٧١.

لو أنّنا فصلنا بين الأخلاق والسعادة سوف نواجه صعوبةً على الصعيد الأخلاقي، إذ إنّ من يريد تطبيق الأخلاق سوف يجد نفسه مضطرّاً للاستجابة إلى أوامر ضميره الأخلاقي في عين ابتعاده عن السعادة، ومن الصعب عليه أن يقول بأنّي أعرف مشقّة هذه الحقيقة لكنّها هي السبيل الوحيد لبلوغ الملكوت، لذا يجب عليّ اختيار سبيل الكمال لا السعادة.[١]

- نقد نظرية كانط حول الكمال والسعادة

هناك إشكالٌ صريحٌ يُطرح على نظرية كانط التي تبنّى فيها فكرة تجريد الكمال عن السعادة، وهو أنّه أشار إلى الملكوت وجعله الهدف في مسيرة الكمال، فهل إنّ من يبلغ الملكوت الأعلى يكون سعيداً أو شقياً؟! يا ترى هل إنّ الكمال الذي يأخذ بيد الإنسان نحو الملكوت، سيقوده نحو السعادة أو الشقاء؟! من المؤكّد أنّ كانط لا محيص له هنا من القول بكون الكمال لا يمكن أن يقود الإنسان نحو الشقاء، بل لا بدّ من أن يسوقه إلى السعادة.

إذاً، نستنتج من هذا الاستدلال أنّ السعادة التي فصل كانط بينها وبين الكمال هي تلك السعادة الحسّية لا الملكوتية، أي إنّه عدّ الكمال في منأىً عن سعادة الملذّات الدنيوية المادّية، وفي غير هذه الحالة ليس من الحكمة بمكانٍ زعم أنّ الكمال أمرٌ لا يمتّ بصلةٍ إلى السعادة، ومن هذا المنطلق نجد أساطين علم الفلسفة من أمثال الحكيم ابن سينا ذهبوا إلى القول بعدم إمكانية تجريد الكمال عن السعادة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ كانط نفسَه لم يتمكّن من طرح استدلالٍ مقنعٍ للفصل بين الأمرين، لذا إن أردنا تبرير رأيه فلا مناص لنا من القول بأنّه أراد السعادة الدنيوية المادّية لا الملكوتية، إذ أكّد القدماء من حكمائنا على وجود سعادتين، إحداهما مادّيّةٌ والأخرى روحانيّةٌ.[٢]

---

١. المصدر السابق، ص ٧١.

٢. المصدر السابق، ص ٧٢.

- الضمير يقضي باختيار الإنسان

إيمانويل كانط اتّخذ الضمير الأخلاقي مرتكزاً في مبانية الفلسفية، وبعد بحثٍ موسَّعٍ وتمحيصٍ دقيقٍ وقع في محذور الشكّ على صعيد العقل النظري الذي نطلق عليه في الفلسفة الإسلامية عنوان (**الحكمة الإلهية**).

شكوكية كانط تعني أنّه لم يتمكّن من تحقيق شيءٍ في نظرياته الفلسفية، لذلك حينما ولج في عالم المبادئ الأخلاقية تصوّر أنّه قد وجد ضالّته واهتدى إلى السبيل الذي يتمكّن من خلاله تحقيق مبتغاه في استكشاف حقائق الدين والحرّية والاختيار والخلود والمعاد وإثبات وجود الله تعالى، لذلك قال: «**لا يمكننا الاعتماد على العقل النظري - علم الفلسفة - لإثبات أنّ الإنسان حرٌّ ومخيَّرٌ في أفعاله، فهذا العقل في نهاية المطاف سيتوصّل إلى أنّ الإنسان مجبرٌ وغيرُ مخيَّرٍ؛ لكنّنا إن رجعنا إلى مبادئ الحسّ الأخلاقي - الذي هو أمرٌ وجدانيٌّ باطنيٌّ يدركه الإنسان بعلمه الفطري - سوف يثبت لنا أنّه مخيَّرٌ وحرٌّ في كلّ ما يفعل**». المراد من العلم الفطري هو العلم الحضوري، وما يقصده كانط منه أنّ الإنسان يدرك بفطرته أنّه غيرُ مجبرٍ في أفعاله، وكما نلاحظ في كلامه السّابق فقد أكّد على أنّ العلوم الفلسفية - العقلية - ليس من شأنها إثبات أنّ الإنسان مخيّرٌ، ولكنّ الحسّ الأخلاقي الكامن في ضميره يلهمه بأنّه مخيّرٌ وليس مجبراً.[1]

هذا الاستدلال الذي طرحه كانط ليس جديداً من نوعه، فقد أشار إليه كثيرون قبله وأكّدوا على أنّ الضمير يجزم بكون الإنسان مخيّراً والأدلّة العقلية قد لا تكون كافيةً للبتّ في هذا الأمر.[2]

- الضمير يدرك أنّ الروح باقيةٌ

هناك سؤالٌ بغاية الأهمية يطرح بين العلماء حول الحياة البشرية، وهو: هل أنّ روح الإنسان تبقى بعد موته وتعيش خالدةً منعّمةً في عالمٍ آخرَ، أو أنّها تبقى بعد الموت في عذابٍ أبديٍّ؟

---

١. المصدر السابق، ص ٧٢ - ٧٣.

٢. المصدر السابق، ص ٧٣.

أي هل إنّها لا تذوق طعم الشقاء والسعادة بعد الموت لأنّها غيرُ مخلّدةٍ وتفنى بفناء الجسد في الحياة الدنيا؟

تفاصيل الإجابة عن هذا السؤال يمكن عدّها أهمّ المسائل الفكرية والفلسفية في العالم بأسره على مرّ العصور، وعلى أساسها ذهب الفلاسفة إلى مذهبين، أحدهما مادّيٌّ والآخر روحيٌّ.

الفيلسوف كانط يعتقد بعدم نجاعة البراهين الفلسفية لإثبات خلود الروح وعدم فنائها بعد الموت، ويرى أنّ الضمير يحكم بذلك ويُذعن بنعيمها أو شقائها في عالمٍ آخرَ غيرِ هذا العالم المادّي؛ واستدلّ على رأيه هذا بالنداء الباطني الذي يأمر الإنسان بالصدق والأمانة والعدل والاستقامة، إذ ندرك بالبرهان الساطع أنّنا لا ننال الجزاء الأوفى لهذه الخصال الأخلاقية الحميدة خلال الحياة الدنيا في جميع الأحيان، ناهيك عن أنّه يعدّ سعي الإنسان وراء نيل جزاء أعماله الحسنة في الحياة الدنيا عقبةً تقيّده وتقطع عليه الطريق نحو الكمال، وبطبيعة الحال لولا هذه القيود لأصبح بنو آدم أكثرَ تحرّراً. إذاً، لا بدّ من وجود عالمٍ آخرَ يُكرَم الإنسان فيه على حسناته أو يُعاقَب فيه جرّاء ما ارتكب من سيّئاتٍ.

الناس قاطبةً يدركون جيّداً أنّ الملذّات والمنافع الدنيوية تقيّد الإنسان وتضيّق عليه في أداء أفعاله، لذلك يطلق الضمير الحيّ نداءه ويدعوه لإقامة العدل وقول الصدق وفعل كلّ خيرٍ وترك كلّ سيّئٍ، ومن هذا المنطلق قال كانط من المستحيل أن لا يطمئنّ الإنسان في أعماقه إلى نهايةٍ سعيدةٍ لحياته، فحسّه اللاشعوري هو الذي يرشده لذلك ويرسّخ في ذهنه أنّ عالماً آخر بانتظاره بعد الموت. صحيحٌ أنّ الضمير يشكّك بذلك في ظاهر الحال قائلاً إنّنا لا نعلم بكون المعاد قطعيّاً ولا ندري هل هناك قيامةٌ يُجازى فيها الناس أو لا؟! الضمير يؤمن بهذه الحقيقة من حيث لا يشعر، لذلك نجده لا يترك فعل الخير حتّى وإن طاله ضررٌ أو واجه مشقّةً، فيقول الصدق مراراً وتكراراً رغم كلّ التحدّيات التي يواجهها ويتمسّك بالعدالة مهما كلّف الأمر ورغم كلّ ظلمٍ وجورٍ يتعرّض له. إذاً، الإنسان يدرك في ضميره وبعلمه الفطري أنّ الحياة لا تختصّ بهذا العالم الفاني الذي يشبه إلى حدٍّ كبيرٍ المرحلة الجنينية، فالجنين في بطن أُمّه ينتظر لحظة خروجه من رحمها لينتقل إلى مرحلةٍ أخرى يبدأ فيها حياةً جديدةً.

من الأمور التي تترتّب على ما ذكر أنّ الشعور بالمسؤولية يعني الإقرار بالجزاء ما بعد الموت وبقاء النفس، وهذا البقاء بطبيعة الحال لا بدّ من أن يقترن مع وجود خالقٍ للكون، وعلى هذا الأساس استشفّ كانط مبادءه الأخلاقية وتبنّى تعاليمه الفلسفية الميتافيزيقية وأكّد على حرّية الإنسان واختياره وعدم فناء روحه ومن ثم أثبت وجود العالم الآخر، لذلك قال: «هناك أمران في هذه الحياة يثيران الإعجاب، أحدهما السماء المزيّنة بالنجوم اللامعة والآخر هو الضمير الكامن في أعماقنا». كما نلاحظ فالضمير له مكانةٌ في غاية الأهمية بالنسبة إلى كانط لدرجة أنّه استلهم منه أشياءَ كثيرةً وتبنّى على ضوئه أصولاً عديدةً ميّزت مذهبه الفكري عن سواه.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ علماءنا والعلماء الغربيين يعبّرون عن العقل بـ **القلب**، ومرادهم هنا الضمير؛ وفي هذا الصدد نقل كانط عن جان جاك روسو قوله: «**للقلب مذهبٌ لا يفقهه العقل البشري**» ويقصد من ذلك أنّ باطن الإنسان - ضميره - يدرك أموراً يعجز العقل عن إدراكها، ثمّ عقّب على هذا الكلام قائلاً: «**لقد صدق روسو، وكذلك صدق باسكال الذي قال: إنّ للقلب براهينَ لا يدرك كُنهها العقل**»،[1] إلى أن قال: «**كلاهما صادقٌ، فالإنسان ليس ملزماً دائماً بالبحث عن دليلٍ عقليٍّ لإثبات وجود الله، وبإمكانه الرجوع إلى ضميره في ذلك؛ أي هناك طريقان على هذا الصعيد، أحدهما عقليٌّ والآخر وجدانيٌّ، لذا فنحن مخيّرون أيّهما نسلك**».[2]

- الضمير برأي الإمام الصادق عليه السلام

لا نرى بأساً هنا من ذكر الرواية الآتية لأنها تتناسب مع موضوع بحثنا، إذ قال رجلٌ للإمام الصادق عليه السلام: يا ابن رسول الله، دلّني على الله ما هو؟! فقد أكثر عَلَيَّ المجادلون وحيّروني، فقال له: «**يا عبد الله، هل ركبت سفينةً قطُّ؟**» قال: نعم، قال: «**فهل كُسر بك حيث لا سفينة تنجيك، ولا سباحة تغنيك؟**» قال: نعم، قال: «**فهل تعلّق قلبك هنالك أنّ**

---

١. باسكال هو أحد النوابغ الغربيين، فقد قيل أنّه امتلك قدرةً عقليةً فريدةً من نوعها.

٢. المصدر السابق، ص ٧٤ - ٧٧.

شيئاً من الأشياء قادرٌ على أن يخلّصك من ورطتك؟» قال: نعم، قال الصادق عليه السلام: «**فذلك الشيء هو الله القادر على الإنجاء حيث لا منجي، وعلى الإغاثة حيث لا مغيث**».[١]

إذاً، عندما يبقى الإنسان وحيداً بلا ناصرٍ ولا معينٍ وتنقطع عنه الأسباب، يلجأ حينها إلى نداء ضميره الفطري شاء أم أبى، فهو لا يهمل الإنسان ولا يتركه أسيراً لليأس وانعدام الأمل، وبالطبع إذا أراد الله عزّ وجلّ فعل شيءٍ لا يمكن للأسباب والمسببات الحيلولة دون وقوعه، وهو ما يدركه الضمير بكلّ وجوده.

نظرية الضمير التي طرحها إيمانويل كانط لا ترتكز على الإرادة أو العواطف، بل إنّ باطن الإنسان هو دعامتها الأساسية، ولكن هل هي عرضةٌ للنقد أو لا؟[٢] هذا ما سنتعرّف عليه في المبحث الآتي.

- نقد نظرية كانط الأخلاقية

رغم أنّ نظرية كانط الأخلاقية تتضمّن مفاهيمَ ساميةً وتعاليمَ قيّمةً، ولكن مع ذلك فهي لا تخلو من نقاط ضعفٍ تستدعي النقد والتحليل، ومن جملة المؤاخذات التي ذكرت عليها، ما يأتي:

١. الحطّ من شأن الفلسفة

تعاليم العقل النظري التي هي الحكمة والفلسفة باصطلاح العلماء المسلمين، قد حُطّ من شأنها إلى حدٍّ كبيرٍ لدرجة أنّ كانط ادّعى عدم إمكانية إثبات أيِّ مسألةٍ من المسائل الفلسفية اعتماداً عليها، فهذا الادّعاء في الحقيقة تحقيرٌ وإهانةٌ لعلم الفلسفة، لذا فهو عارٍ من الصواب، إذ بإمكاننا إثبات الكثير من المبادئ اعتماداً على العقل النظري إلى جانب اللجوء إلى الضمير، من قبيل إثبات حرّية الإنسان واختياره وخلود الروح ووجود الله سبحانه وتعالى، فالأصول الفلسفية لها القابلية على إدراك معاني التعاليم الأخلاقية

---

١. محمّد باقر المجلسي، *بحار الأنوار*، ج ٣، ص ٤١.

٢. مرتضى مطهّري، *فلسفه اخلاق* (باللغة الفارسية)، ص ٧٧ - ٧٨.

المستلهمة من الضمير ومن ثم الحكم بصحّتها. خلاصة الكلام أنّ العقل النظري مؤيِّدٌ لحكم الضمير.[١]

٢. تجريد الكمال عن السعادة

الإشكال الآخر الذي يرد على نظرية كانط الأخلاقية، هو أنّه جرّد الكمال عن السعادة وادّعى عدم وجود ملازَمةٍ بينهما، وهذا الأمر هو، بكلّ تأكيدٍ، غير صُائبٍ، بل هو خطأٌ بيّنٌ لا يمكن تبريره لأن الكمال لا ينفكّ عن السعادة، فكلّ كمالٍ سعادةٌ ولكن غاية الأمر أنّ السعادة لا تقتصر على الملذّات المادّية؛ لذا نطرح عليه السؤال الآتي: أنت تقول بأنّ الإنسان الذي لا يستجيب لأوامر ضميره سوف يعاني الأمرّين، وهذا الكلام صحيحٌ، لكن يترتّب عليه السؤال الآتي: إذا شعر الإنسان بآلامٍ إثر تمرّده على أوامر الضمير، فكيف لا يشعر بلذّةٍ وسعادةٍ في ما لو استجاب له؟! فكيف لا يشعر بهذه اللذّة التي هي أعظم وأفضل وأرسخ وألطف وأبقى من كلّ لذّةٍ أخرى؟!

قال كانط إنّ الإنسان حتّى وإن أطاع أوامر ضميره، فهو سيشعر بآلامٍ أيضاً؛ وقد تبنّى هذه الرؤية من منطلق فصله بين الكمال والسعادة، ذلك لأنّ الاستجابة للضمير برأيه سببٌ للكمال ولا شأن لها بالسعادة.

من الصعب بمكانٍ قبول هذا الرأي، إذ ليس من الممكن أن يشعر الإنسان بالأسى والألم سواءً أأطاع أوامر ضميره الحيّ وفعل الخير أمْ عصى أوامره وفعل المنكر، فهذا ما لا يرتضيه ذو العقل السديد. إذاً، من المؤكّد أنّ الإنسان حينما يشعر بمرارةٍ حينما يخالف ضميره، فهو لا بدّ من أن يشعر ببهجةٍ ولذّةٍ عندما يستجيب له، وهذ السعادة بطبيعة الحال ذاتُ مراتبَ معيّنةٍ بحسب نوع العمل الحسن، لذا كلّما ارتقى العمل إلى أرفع الدرجات الحميدة فالسعادة سوف تكون بدرجةٍ أعلى أيضاً. إنّ طاعة الضمير تعني مكابدة المشاقّ وتحمّل المصاعب، وبالطبع لا بدّ من أن تكون النتيجةُ إيجابيّةً، ألا وهي السعادة؛ في حين أنّ مخالفته تعني الحرمان من اللذّة ومن ثم فهي مريرةٌ عليه؛ لذلك ليس من الصواب بتاتاً

---

١. المصدر السابق، ص ٧٨.

الفصل بين الكمال والسعادة. إنّ الإنسان الذي يُؤْثِر الآخرين على نفسه فهو يشعر بلذّةٍ عارمةٍ حينما يرى نتيجة عمله وعظمة موقفه، ومن ثمّ تكون السعادة قرينةً له.[١]

بناءً على ما ذكر، لا يمكن الفصل بين الكمال والسعادة، أي ليس من الصواب عدّ اللذّة في معزلٍ عن أحكام الضمير، فالإنسان عندما يشعر بلذةٍ إثر فعل أمرٍ ما فهذا الشعور دليلٌ على أنّ باطنه كان يحفّزه على فعله، لذلك فعله وتلذّذ به.[٢] من الطبيعي أنّ اللذّة تتحقّق لدى الإنسان كلّما تمكّن من بلوغ هدفه المنشود، في حين أنّ المرارة تكتنف نفسه لـمّا يعجز عن بلوغ هذا الهدف؛ ومن البديهي أنّ المراد من الهدف هنا هو الكمال بذاته.

ما قام به كانط على صعيد تجريد الكمال عن السعادة قد حظي بتأييدٍ من قبل بعض الفلاسفة الغربيين في ما بعد ومن ثمّ شاع شيئاً فشيئاً فطرح إثر ذلك السؤال الآتي: هل أنّ الإنسان مكلّفٌ بالبحث عن الكمال أو السعادة؟ لا ريب في هشاشة هذا الرأي وعدم صحّة السؤال المطروح، إذ إنّ كلّ كمالٍ يُعدُّ ضرباً من السعادة شاء الإنسان ذلك أو أبى، فحتّى وإن كان الباحث عن الكمال غافلاً عن السعادة وغير مكترثٍ بها، سوف ينالها قطعاً حينما يصل إلى مبتغاه، لأن بلوغ الكمال يستتبع السعادة لا محالة. نعم، من هنا نقول أنّ نظرية كانط الأخلاقية غيرُ تامّةٍ.[٣]

٣. بعضُ أحكام الضمير مطلقةٌ لا كلُّها

من جملة الإشكالات التي ذكرت على نظرية كانط أنّها جعلت الأحكام التي يصدرها الضمير مطلقةً، وهذه المؤاخذة لم تطرح من قبل الحكماء المسلمين فقط، بل ذكرها أيضاً المفكّرون الغربيون الذين أكّدوا على أنّ هذا الفيلسوف قد تجاوز الحدّ في الإطلاق الذي نسبه إلى الضمير.

---

١. المصدر السابق، ٦٣ - ٧٩.

٢. المصدر السابق، ص ٨١.

٣. المصدر السابق، ص ٧٨ - ٨١.

إطلاق كانط هنا يشابه ما طرحه علماء الأصول والكلام المسلمون في مجال الـحُسن والقُبح العقليين، إذ ذهبوا إلى القول بإطلاق بعض هذه الأحكام. هذا الرأي صحيحٌ، فالعدل على سبيل المثال يتّصف بالـحُسن والظلم يتّصف بالقُبح، وهذا الحكم مطلقٌ لدى الروح الإنسانية، إلا أنّ الصدق ليس كذلك لأن حكمه ليس مطلقاً، بل تابعاً للحكمة منه، فتارةً يفقد الصدق حُسنه ولا تغدو حكمةٌ في قوله حينئذٍ، ومن ثمّ يمسي قبيحاً. لذلك طرح الإشكال الآتي على كانط: أنت تقول بأنّ الضمير يأمر بالصدق مطلقاً من دون أيِّ قيدٍ أو شرطٍ بحيث تنقطع علاقته بالمصلحة انقطاعاً تامّاً، لذا نسألك السؤال الآتي: لو أنّ مجرماً معتوهاً بيده سكّينٌ بتّارةٌ وهو يبحث عن إنسانٍ بريءٍ ليقتله - وقد تيقّنت أنّه حازمٌ في نيّته وسوف يرتكب هذه الجريمة أينما وجد ذلك المسكين - فإذا سألك عن مكانه وأنت تعلم به، فهل سترشده إليه ليريق دمه أو لا؟! فإن أنكرت وقلت له: لا أدري، تكون قد كذبت وخالفت ضميرك الذي يأمرك بالصدق مطلقاً كما تدّعي، ولكنّك إن أخبرته بالحقيقة فسوف تكون قد طبّقت نظريتك، ولكن ما هي النتيجة؟! مقتل إنسانٍ بريءٍ لا ذنب له! فهل إنّ حكم الضمير مطلقٌ إلى هذا الحدّ المبالغ فيه؟! وهل يا ترى يحكم هذا الضمير بقول الصدق حتّى وإن كان فيه ظلمٌ وجورٌ وإزهاقٌ للأرواح؟![1]

هذه النظرية عجيبةٌ حقّاً! فكيف يمكن ادّعاء إطلاق أحكام الضمير وبما في ذلك قول الصدق حتّى وإن نجم عنه إتلافٌ للأموال وإزهاقٌ للأنفس البريئة؟! وكيف يمكن القول بالكفّ عن الكذب حتّى وإن أسفر ذلك عن وقوع ظلمٍ وجورٍ وفسادٍ؟! فهل إنّ الضمير يحكم بذلك ولا يكترث بعواقب الأمور ولا يعير للمصلحة أدنى أهمية؟! لا شكّ في أنّ كلّ إنسانٍ حكيمٍ أو أيّ إنسانٍ له خبرةٌ وإلمامٌ بنتائج الصدق والكذب لا يذهب إلى هذا الرأي بتاتاً.

أحياناً يبادر بعضهم إلى إبداء آرائهم حول مسائل لا خبرة لهم فيها، ومثال ذلك الإنسان الكذّاب الذي ما قال صدقاً في حياته، فإذا سئل عن جواز الكذب عندما تترتّب عليه

---

١. المصدر السابق، ص ٨١ - ٨٢.

مصلحةٌ، سيقول: كلاّ، لا ينبغي الكذب مطلقاً. هذا الجواب في الحقيقة سببه أنّ الكذّاب لم يجرّب الصدق، لذلك لا يعرف المفاسد التي تترتّب عليه في بعض الموارد كما في المثال المذكور أعلاه، وكلامه على هذا الأساس لا يكون مطابقاً للواقع، في حين أنّ الإنسان الصادق صاحب الخبرة والتجربة يدرك حقيقة الأمر وهو على علمٍ بأنّ الصدق أحياناً يصبح وبالاً على صاحبه أو على غيره، فيفقد الحكمة منه ولا يبقى مسوّغٌ له. الشارع الإسلامي المقدّس أيضاً أصدر أحكامه الشرعية على هذا الأساس، فالكذب والغيبة على سبيل المثال حتّى وإن كانا مستقبحين، لكنّ موضوعهما يتغيّر في بعض الموارد الاستثنائية.[١]

- معيار الفعل الأخلاقي برأي كانط

النظرية التي طرحها كانط تعدّ أشهر النظريات الأخلاقية في القرنين الماضيين، وهدفه منها هو بيان الأُطر التي تميّز الفعل الأخلاقي عن غيره، وعلى هذا الأساس قال أنّ بعض أفعال الإنسان تصدر باختياره في حين أنّه يضطرّ للقيام ببعضها الآخر، ومثال ذلك أنّ الذي تنقطع به السُّبل في البيداء ويقع في براثن قطّاع الطرق فهو بطبيعة الحال يتخلّى عمّا معه من مالٍ حفاظاً على حياته، أي إنّه يفعل أمراً يتنافى مع رغبته وإرادته.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الفعل الاختياري على قسمين، هما:

١. فعلٌ منبثقٌ من رغبةٍ.

٢. فعلٌ منبثقٌ من منطلق الشعور بالمسؤولية.

القسم الثاني من الفعل الاختياري يندرج في ضمن الأفعال الأخلاقية، في حين القسم الأوّل ليس كذلك. إذاً، أفعال الإنسان إنّما تكتسب خصوصيتها الأخلاقية أو غير الأخلاقية على أساس الدوافع الكامنة وراءها، فإن كانت هذه الدوافع ناشئةً من الشعور بالمسؤولية ستكون أخلاقيّةً، لكنّها إن كانت ناشئةً من داعي الرغبة فهي ليست كذلك؛ وهذا يعني أنّ الفعل الأخلاقي يجب أن يتجرّد من كلّ رغبةٍ.

---

١. المصدر السابق، ص ٨٢ - ٨٣.

ومن جملة ما قاله كانط في هذا الصدد: «**لا يمكن تصوّر أيّ شيءٍ في هذه الدنيا ولا في غيرها بأنّه حسنٌ مطلقاً إلا إذا كان منبثقاً من إرادةٍ حسنةٍ**». يقصد من الإرادة الحسنة تلك الإرادة النابعة من شعور الإنسان بالمسؤولية.

نظرية كانط الأخلاقية يمكن تلخيصها كما يأتي:

١. أفعال الإنسان ليست من سنخٍ واحدٍ، فمنها ما هو أخلاقيٌّ ومنها ما هو غيرُ أخلاقيٍّ أو متضادٌّ مع الأخلاق.

من يَقُمْ بالفعل الأخلاقي فهو يستحقّ التقدير والثناء لأنّ فعله قيّمٌ وممدوحٌ، في حين أنّ الذي يرتكب فعلاً منافياً للأخلاق فهو يستحقّ الذمّ والتوبيخ، ومن يرتكبْ فعلاً لا يندرج في ضمن إطار الأخلاق الحسنة أو القبيحة يكون تصرّفه متساوي الطرفين لأنه لا يرقى إلى الـحُسن ولا ينحطّ إلى القبح، لذا لا يستحقّ فاعله المدح ولا الذمّ. فالتاجر الذي يزاول مهنته في كلّ يومٍ لا يمكن عدّ جميع أفعاله حسنةً أو قبيحةً إلا ما امتاز منها بذلك، مثلاً إذا باع سلعةً بدينارٍ واحدٍ وأعطاه الزبون سهواً عشرةَ دنانيرَ ثمّ انصرف، فإن لحقه وأرجع له الدنانير التسعة يكون قد قام بفعلٍ أخلاقيٍّ يستحقّ عليه الثناء والتقدير، ولكنّه إن احتفظ بهذا المال غير المشروع لنفسه ولم يرجعه لصاحبه يكون قد ارتكب فعلاً متضادّاً مع الأخلاق بحيث يستحقّ عليه الذمّ والتوبيخ.

٢. قيمة الفعل لا تتّضح إلا إذا بدر من صاحبه بحرّيةٍ واختيارٍ، لذا لو صدر منه قهراً أو اضطراراً سوف يفقد قيمته.

مثلاً لو أنّ التاجر الذي أشرنا إليه في المثال السابق، أرجع المال إلى صاحبه خشيةً من العقاب القانوني، ففعله هذا مفتقرٌ للقيمة الأخلاقية لأنه لم يبدر منه بحرّيةٍ واختيارٍ.

٣. الفعل الصادر بحرّيةٍ واختيارٍ لا يكون ذا قيمةٍ حينما يصدر على أساس إرادةٍ حسنةٍ، وهذه الإرادة بطبيعة الحال إنّما تنشأ من دوافع - نوايا - حسنة من منطلق التكليف، أي الشعور بالمسؤولية.

- معنى الشعور بالمسؤولية

المسؤولية عبارةٌ عن مجموعةٍ من الأوامر التي يمليها ضمير الإنسان عليه، وهي على قسمين كما يأتي:

القسم الأوّل: مسؤوليةٌ مطلقةٌ

القسم الثاني: مسؤوليةٌ مشروطةٌ

القسم الثاني يراد منه تلك الأوامر التي يمليها الضمير على الإنسان لأجل تحقيق هدفٍ معيّنٍ مثل تحفيزه على اختيار أفضل طريقٍ من بين طرقٍ عدّةٍ للوصول إلى المكان المقصود. إذاً، الأمر المشروط فيه إرشادٌ إلى مصلحةٍ، في حين أنّ المطلق غيرُ مشروطٍ بأيّ شرطٍ أو قيدٍ لأنه منبثقٌ من الضمير بصفته تكليفاً ثابتاً لا لأنه مصلحةٌ أو وسيلةٌ لتحقيق الهدف، فهو مجرّدُ مسؤوليةٍ. على أساس ما ذكر، فالمراد من المسؤولية ذلك الأمر غير المشروط والذي يصدره الضمير، ومن ثم يكون كلُّ فعلٍ صادرٍ من منطلق الشعور بالمسؤولية أخْلاقياً.

نستنتج مـمّا ذكر أنّ أفعال الإنسان حسب نظرية كانط الأخلاقية تصدر خلال مرحلتين، ففي المرحلة الأولى التي ترتبط بالنفس، يبادر الضمير إلى إصدار أمرين للإنسان، أحدهما مطلقٌ والآخر مشروطٌ. الأمر المشروط هو الذي يحفّز الإنسان على السعي في حياته، والمطلق هو الأمر الأخلاقي الذي يعبّر عنه بـ **الضمير الأخلاقي** وهو الذي استقطب فكر كانط وأثار إعجابه لدرجة أنّه قال: هناك أمران في هذه الحياة يثيران الإعجاب، أحدهما السماء المزيّنة بالنجوم اللامعة والآخر هو الضمير الكامن في أعماقنا.

وأمّا في المرحلة الثانية التي ترتبط بسلوك الإنسان، فهو بإمكانه تنفيذ أوامر ضميره المشروطة ومن ثم ينقاد لرغباته وغرائزه، وكذلك بإمكانه اتّباع أوامر ضميره الأخلاقي الذي يتجاوز حدود الرغبات والغرائز النفسية، ومن ثمّ يصبح سلوكه أخلاقيّاً؛ ولكن كيف نستطيع معرفة ماهية أوامر الضمير؟ أي كيف يمكننا البتّ بأنّ الأمر الكذائي الذي أصدره ضميرنا

مطلقٌ أو مشروطٌ؟ فما هو المعيار الذي نتمكّن على أساسه من تمييز الأوامر المطلقة الصادرة بإلهامٍ من الضمير الأخلاقي عن تلك الأوامر النابعة من الرغبات النفسية؟

المعايير التي وضعها كانط على هذا الصعيد يمكن تلخيصها في ما يأتي: بما أنّ ماهية الفعل الأخلاقي تختلف عن الفعل الذي يروم الإنسان من ورائه تحقيق مصلحةٍ معيّنةٍ، فالأوّل يعدّ أمراً عامّاً وشاملاً، لأنّ الأمر الذي يصدره الضمير للإنسان فحواه: «**اعمل حسب القاعدة التي ترغب بأن تتحوّل إلى قانونٍ عامٍّ**»، لذلك ينبغي للإنسان أن يتدبّر في كلّ أمرٍ يُصدره ضميره ليرى ما إذا كانت لديه رغبةٌ في أن يصبح الفعل المترتّب عليه قاعدةً عامّةً تعمّه وتعمّ غيره أو لا، فإن تحقّق المراد وأصبح الفعل قاعدةً عامّةً، فهو في الواقع فعلٌ أخلاقيٌّ؛ ولكن إذا رغب الإنسان بأن يختصّ هذا الفعل بنفسه فحسب، فهو في الحقيقة ناشئٌ من رغبةٍ شخصيةٍ وليس منبثقاً من الشعور بالمسؤولية، ومن ثم فهو فعلٌ غيرُ أخلاقيٍّ.

وهناك معيارٌ آخرُ وضعه كانط على أساس القاعدة الآتية: «**تصرّفْ وكأنّك ترى الإنسانية، كلّ الإنسانية وكأنّها غايةٌ لا وسيلةٌ**».

- نقد نظرية كانط

نظرية كانط الأخلاقية في غاية الإتقان والدقّة، لكنّها في الحين ذاته لا تعكس إلا جانباً من واقع الحال، إذ أجاد لدى تأكيده على وجود أوامرَ وواجباتٍ غيرِ مشروطةٍ منبثقةٍ من مصدرٍ باطنيٍّ ملهمٍ؛ لكن مع ذلك هناك قصورٌ فيها يمكن بيان جانبٍ منه في النقاط الآتية:

١. ادّعى أنّ الأفعال الأخلاقية غير منبثقةٍ من الرغبات النفسية، وهذا خطأٌ واضحٌ، إذ كيف يجيب عن الاستفسارات الآتية: هل إنّ الإنسان الذي يمتثل إلى أوامر مسؤوليته الأخلاقية راغبٌ حقّاً في أداء تكليفه أو لا؟ أي هل لديه رغبةٌ في الامتثال لهذه المسؤولية أو لا؟ وإن

افترضنا أنّه لا يمتلك الرغبة في ذلك، فهل يشعر بخشيةٍ من ذلك أو لا؟ وهل من الممكن للإنسان أن يذعن لأمرٍ ما من دون أن يرغب في أدائه ومن دون أن تنتابه خشيةٌ من تركه؟

٢. جرّد مفهوم الـحُسن من صبغته الأخلاقية، إذ قال أنّ الفعل الأخلاقي ليس ناشئاً من حُسنه الذاتي وإنمّا الشعور بالمسؤولية هو منشؤه؛ وهذا يعني أنّه يعدّ الـحُسن من مقوّمات الإرادة الخيّرة لا الخير ذاته، والإرادة الخيّرة بدورها مرتبطةٌ بدوافع الإنسان، لذا إن كانت ناشئةً من الشعور بالمسؤولية فهي حسنةٌ، وفي غير هذه الحالة فهي ليست كذلك.

استناداً إلى ما ذكر، فإنّ أوامر كانط الأخلاقية غيرُ موجّهةٍ إلى حدٍّ كبيرٍ، فالضمير الذي يعتقد به هو في الحقيقة عبارةٌ عن آمرٍ مستبدٍّ يصدر أوامره دون معيارٍ محدّدٍ ويجبر الإنسان على الامتثال لها دونما أيِّ اعتراضٍ ولا نقاشٍ؛ ومن هذا المنطلق فالصواب هو ما ذهب إليه القائلون بأنّ كلَّ أمرٍ وجدانيٍّ إنمّا يصدر إثر تشخيص حُسنٍ يترتّب عليه، فالـحُسن هو الموجود الذي يكون تارةً نسبيّاً، وتارةً أخرى مطلقاً.

٣. ادّعى أنّ الفعل إن اتّصف بخيرٍ شاملٍ وامتثله الإنسان بدافع عواطفه ومن منطلق رغبته بتقديم العون لبني جلدته دون أن يشعر بالمسؤولية تجاهه، فهو ليس أخلاقيّاً، لأنّ الضمير الأخلاقي المثالي يترفّع عن الدوافع والرغبات.

٤. عدّ كلّ فعلٍ يقوم به الإنسان من داعي التكليف والإلزام سبباً لتقييد حرّيته وتجريده من اختياره - حتّى وإن كان نابعاً من ذاته - ما يسفر عن تضاؤل قيمته الأخلاقية؛ ورأى أنّ كلّ فعلٍ يؤدّيه من منطلق حُسنه الذاتي وبمحض اختياره فهو لا يشعر بالمسؤولية تجاهه، ومن الطبيعي أن القيمة الأخلاقية للعمل الأخير أعلى مرتبةً من نظيره الأوّل.[١]

---

١. المصدر السابق، ص ٥٦، ٥٧، ٣٠١، ٣٠٣؛ مرتضى مطهّري، علوم اسلامي (باللغة الفارسية)، ص ٢٢٣؛ مرتضى مطهّري، *مجموعة آثار* (باللغة الفارسية)، ج ٧، ص ٣٧٤ - ٣٧٥.

٥ . هل يمكن للإنسان أن يفعل شيئاً لا يرجو منه فائدةً؟ هناك من قال باستحالة ذلك، إذ من غير الممكن أن يقدم الإنسان على فعل شيءٍ لا يعود بالفائدة عليه.

ليس من الممكن للإنسان سلوك وجهةٍ لا يرى فيها الكمال لنفسه سواءً أكان نسبياً أم مطلقاً، لذلك ليس من الصواب بمكانٍ تجريد الفعل الأخلاقي من الهدف أو الفائدة، وإن قيل غير ذلك فهذا الرأي لا يعدو كونه مغالطةً ولا بدّ لنا من وضع حلٍّ لها، فهو حتّى وإن فعل ما يتنافى مع الأفعال الكمالية فهذا الفعل بحدّ ذاته فيه كمالٌ لإحدى قابلياته النفسية وقد وُصف بذلك لأنّه في الواقع يتنافى مع جانبٍ آخر من جوانب الكمال؛ وإلا فمن المستحيل بمكانٍ أنّ الإنسان يقوم بفعلٍ مجرّدٍ عن الكمال. قد يُقال أنّ هدف الإنسان في كلّ فعلٍ يُقدم عليه هو تحقيق فائدةٍ منه، أي إنّه يروم من كلِّ فعلٍ على الإطلاق تحقيق الفائدة لنفسه فحسب؛ لكنّ هذا الكلام ليس صحيحاً، فكثيراً ما يقوم الإنسان بأفعالٍ تعود بالنفع والفائدة على الآخرين. قد يعترض أحدٌ بالقول: عندما أفعل شيئاً فإمّا أن أشعر بلذّةٍ منه أو لا، وإذا عجزت عن إكماله فلربمّا أستاء أو لا أستاء، ولكنّي إن لم أتلذّذ بفعله ولم أستأْ بسبب تركه فمن المستحيل عندئذٍ أن أسعى وراءه.

أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام الذي أفنى حياته في خدمة الناس والعمل على تحقيق المصالح العامّة بكلّ رغبةٍ وإخلاصٍ، هل كان يتلذّذ بما يفعل أو لا؟ فإن لم يكن يلتذ بفعله ولا يستاء بسبب تركه لكان من المستحيل أن يُقدم عليه.

المغالطة هنا تكمن في كون اللّذة والألم غيرُ مقيّدَيْن بإيصال الفائدة للفاعل أو صيانته من الضرر، فالإنسان بطبعه يلتذّذ بإيصال النفع إلى الآخرين أيضاً، ويمكنه أن يصل إلى مرتبةٍ تكون اللذّة لديه إثر تقديم الفائدة إلى غيره أكثر ما هي عليه حينما يفعل ما يعود بالنفع على نفسه فحسب، إذ يستمتع بدفع الضرر عن الآخرين أكثر من دفعه عن نفسه. إذاً، ينبغي لنا التمييز بين هذين الأمرين، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ معظم المادّيين يقولون أنّ كلّ فعلٍ يُقدم

عليه الإنسان لا بدّ من أن تكون الغاية منه إيصال النفع إلى النفس. هذا الرأي باطلٌ بكلّ تأكيدٍ، إذ بوسع الإنسان أن يصل إلى درجةٍ من السداد بحيث يسعى إلى إيصال النفع إلى الآخرين، ولو قيل أنّ نتيجة الفعل مهما كانت فهي توجد اللذّة لدى الإنسان، نقول هذا صحيحٌ، ولكن استمتاع الإنسان بفعله ليس مقتصراً على نشوته من تقديم النفع لنفسه، فعين الكمال هو أن يتلذّذ بايصال النفع إلى الآخرين بحيث يشعر بسرورٍ وبهجةٍ.

قول كانط بأنّ الفعل الأخلاقي يجب ألّا يكون مشروطاً كي يصدق عليه أنّه أخلاقيٌّ، إن كان المقصود منه هو عدم اشتراط تحقيق فائدةٍ شخصيةٍ، فهو مقبولٌ؛ لكن إذا أُريد منه أن يكون مشروطاً بعدم تحقيق فائدةٍ للآخرين فهو مستحيلٌ، أي من المحال أن يستجيب الإنسان له من دون أن يتلذّذ فيه.

في خاتمة هذا البحث يجب القول: إنّ نظرية الضمير الأخلاقي التي طرحها إيمانويل كانط وادّعى إطلاقها، ليست صحيحةً.[١]

١. مرتضى مطهّري، *تعليم وتربيت* (باللغة الفارسية)، ص ١٠٢ - ١٠٣.

نقد نظرية كانط في معرفة العلوم[1]

علي عابدي شاهرودي[2]

بعد أن أثبت كاتب هذه المقالة بأنّ فلسفة إيمانويل كانط من خلال ارتكازها على عدّة أصولٍ موضوعيةٍ ومفهوميةٍ لا تتعدّى كونها مصادرةً على المطلوب - تحصيل الحاصل - بادر إلى نقد نظريته الإبستمولوجية وفنّد الفرضيات التي تضمّنتها؛ وعلى هذا الأساس تطرّق أوّلاً إلى دراسة وتحليل الصور الخالصة للشهود الحسّي والمفاهيم الذهنية الخالصة، وتوصّل إلى نتيجةٍ فحواها أنّ المنظومة المعرفية لهذا المفكّر الغربي ذاتُ طبيعةٍ جوهريةٍ ثابتةٍ[3]، ثمّ سلّط الضوء على العلاقة بين متبنياته الفكرية والعلوم، وعرّف الأصول العلمية الأربعة باعتبارها الأسس المتنوّعة للمعرفة تناسباً مع رؤية كانط على صعيد التلاحم بين الحسّ والإدراك في المجال المعرفي؛ وهذه الأصول هي عبارةٌ عمّا يلي:

- العلم الطبيعي التجريبي،
- العلم الطبيعي الخالص،
- الرياضيات الخالصة،
- الميتافيزيقا.

---

١ . المصدر: عابدي شاهرودي، علي، «*نقد نظريه كانت در شناخت علوم*» مجلة (كيهان انديشة)، العدد: ١٨، شهري: خرداد وتير سنة ١٣٦٧ هـ ش، ص ٢٣ ـ ٤٠.

تعريب: محمد زراقط

٢ . حول الكاتب: علي عابدي شاهرودي. أستاذ في الحوزة العلمية في إيران.

3. Immanent

وفي نهاية المطاف وبعد أن وضّح الكاتب معالم الإطار الفكري العام لإيمانويل كانط على الصعيد المعرفي، ساق نقده على نظريته الإبستمولوجية، حيث أكّد على ما يلي:

أوّلاً: كانط اعتبر صور الشهود الحسّي الخالصة مجرّد افتراضٍ ومصادرةٍ على المطلوب، لذلك تحوّلت بحوثه في مجال الطبيعة إلى أطروحاتٍ ذاتانيةٍ.

ثانياً: طرح بنية المقولات على أساس أنّها تنظيميةٌ[1] في حين أنّها ذاتُ طبيعةٍ استكشافيةٍ وبنائيةٍ.

ثالثاً: لم يتمكّن من طرح تبرير مناسبٍ لإثبات الكلّية والضرورة اللتين ساقهما في مشروعه الفكري ضمن المفاهيم التأسيسة القبلية الموجودة في الذهن مسبقاً.

رابعاً: الآراء الخالصة لا يمكن أن تطرح جانباً دفعةً واحدةً، لذا يمكن اعتبارها يقينيةً.

خامساً: ادّعاؤه الذي تقوّم على تفنيد الرؤية المعنوية ليس سوى افتراضٍ ومصادرةٍ على المطلوب.

سادساً: تعارض العقل الخالص مع نفسه لا يُعدّ خاصّةً له، بل هو ذو حيثيةٍ عرضيةٍ، وبالإمكان اجتنابه.

التحرير

******

سوف نعمل في هذه المقالة على عرض فرضيّة كانط في معرفة العلوم وتمايزها ولو على نحو الاختصار والإجمال، ليكون ذلك مقدّمةً وذريعةً للخوض في المقصد الأصيل للبحث. وإذا كان لا بدّ من تحديد الجغرافيا العلمية لهذه الدراسة فإنّه يمكن وضعها مع مقالاتٍ أخرى نُشرت أو ستنشر في مناسباتٍ آتيةٍ، في خانة المدخل للفلسفة والعلوم.

وإنّ المقصود من الترتيب المعتمد في هذا الدراسة بين المدخل والمحتوى على الصورة الحاليّة هو التمهيد للعلوم والمساعدة على تأمين بعض الإرشادات الهادية لحلّ بعض معضلات العلم، وتسليط الضوء على بعض النواحي المظلمة من المعرفة البشريّة التي لم تنل حظّها من العناية الفلسفيّة.

وتقوم نظريّة كانط أو فرضيّته في هذا الميدان على عددٍ من الفرضيّات الأساسيّة. وهذه الفرضيّة الكانطيّة تُعدّ في تاريخ الفلسفة الغربية مرحلةً وحدًّا فاصلاً بحيث هي نهايةُ مرحلةٍ وافتتاحُ مرحلةٍ جديدةٍ هي عصر كانط والآتون من بعده.

---

1. Regulative

وقد بنى كانط فلسفته على عددٍ من الأصول الموضوعة المبادئ والمصادرات، وحاول على أمد رحلته الفلسفية الإصرار على الالتزام بها. والنظريّات الفلسفيّة التي طُرِحت بعد كانط تحمل في ثناياها لونًا كانطيًّا، الأمر الذي أعطى كانط سلطةً في الفلسفة عمومًا وفلسفة العلم خصوصًا. وما زالت هذه السلطة تحظى بالدرجة نفسها من القوّة التي كانت لها.

وعلى ضوء هذا تظهر الحاجة إلى معاودة درس هذه الفرضيّة وتجديد التدقيق فيها ليُعلم ما يمكن قبوله منها ويتميّز عمّا لا يمكن القبول به أو الموافقة عليه. وإذا كان القسم الثاني على حدٍّ من الاتّساع بحيث يضرّ بأصل النظريّة ويؤدّي إلى الإخلال بها، فلا بدّ من البحث عن بديلٍ لإحلاله محلّها.

وسوف نعرض في القسم الخاصّ بنقد العقل ونقد الفرضيّات العقليّة لهذه الفرضيّة وغيرها من الفرضيّات ذات الصلة، كما إنّنا لن نغفل النظريّات البديلة أيضًا، وسوف نفي بهذا الوعد في غير هذه المقالة إن شاء الله. وفي هذه المقالة سوف نراعي الاختصار في شرحنا لنظريّة كانط في تمايز العلوم، ثمّ نعرضها على محكّ النقد من خلال بيان بعض الإشكالات التي يمكن أن ترد عليها.

ثمّ إنّنا بعد نقدنا نظريّة كانط سوف نطرح الفرضية التجريبيّة المتداولة منذ القدم وخاصّةً من بيكون وسنعرّضها للنقد. وسوف ننتقل إلى النظرية الجديدة في المعرفة العلمية وخاصّة نسختها التي طوّرها بوبر، ونختم أخيراً بنظريّةالفلاسفة المسلمين في معرفتهم للعلوم.

وبالبناء على ما سوف نقدّمه بحسب العرض السالف الذكر، سوف تتوفّر بين أيدينا سلسلةٌ من الفرضيّات والانتقادات تؤمّن الترابط بين الآراء والأفكار المطروحة في مجال معرفة العلوم في هذه المرحلة من مراحل تطوّر المعرفة العلميّة. ومهما يكن من أمرٍ فإنّ ما سوف يُعرض فيما سوى مقدّمة مدخليّة مع الاعتراف بحاجة هذا البحث إلى تطوير وتوسعة نتركها النظرية حول العقل.

نظريّة كانط في معرفة الميتافيزيقا والعلوم

وجهة نظر كانط الفلسفية هذه على صلةٍ وثيقةٍ بفلسفته، وربمّا يصعب الحديث عنها دون تقديم شرحٍ مختصرٍ وموجزٍ للأطر العامّة للفلسفة الكانطيّة، ولكنّ مثل هذه المهمّة تنوء بهذه المقالة ولا تتّسع لها حدودها؛ ولأجل هذا سوف نكتفي بإشارةٍ موجزةٍ إلى بعض المبادئ ذات الصلة القريبة بما نحن فيه أيِّ معرفةٍ العلوم.

ولا بدّ من انتقاء بعض المبادئ من فلسفة كانط لشرحها وتوضيحها والمعيار الذي سوف نعتمده هو ما يرتبط بفلسفة العلوم من وجهة نظر كانط، مع الالتزام الكامل بالاختصار قدر الإمكان.

وهذه المبادئ التي سوف نختارها تتّسم بسمتين في آنٍ واحدٍ، وهاتان السمتان هما: القدرة على توضح المفاصل الأساس للنظرية التي نحن بصدد البحث عنها، والسمة الثانية هي قدرتها في الوقت عينه على توضيح نقاط الضعف الموجودة في هذه النظرية. ومن خلال نقاط الضعف هذه يمكن النفوذ إلى عمق النظرية لإدخال الإصلاحات اللازمة عليها أو للحكم عليها بانتهاء صلاحيّتها، وإخراجها من دائرة التداول العلميّ.

وإذا أبدت النظرية مرونةً للإصلاحات المقترحة، فسوف تدخل في مسار التعديل والتغيير بهدف تكميلها ومعالجة نقاط ضعفها. أمّا إذا أبت الإصلاح ولم تكن مرنةً بالحدّ الذي يسمح لها بالتكيّف فإنّ المآل الوحيد المتوقّع لها هو خضوعها لقضاء العلم وقدره الذي يفضي إلى خروج النظريّة التي لا تقبل التعديل من دائرة التداول وفسح المجال لغيرها من النظريّات الأكثر قدرةً على تفسير ما يُراد منها تفسيره.

وتنقسم النظريّات العلمية والفلسفية إلى ما يقبل الإصلاح والتعديل من جهةٍ أو جهاتٍ، وما لا يقبله من جهةٍ أو جهاتٍ أخرى. ومن هذه الحيثية يجري على الأبعاد والجهات العصية على الإصلاح ما يجري على النظرية التي لا تقبل الإصلاح من الأساس، وذلك أنّ هذه الزوايا المعاندة للتعديل سوف تسقط من النظرية وتنفصل عنها، والزوايا أو الفروع القابلة للتعديل سوف تتابع مسار نموّها وتطوّرها.

وبعد هذا التمهيد ننتقل إلى بيان العناصر والروابط التي تشتمل عليها نظرية كانط في تمايز العلوم ومعرفتها:

شرح عناصر فرضية كانط وروابطها

يرى كانط أنّ العلم ينبع من مصدرين أساسين، أحدهما (**ملكة الفهم**) الفاهمة، والثاني (**ملكة الحسّ**) الحساسية.

فعن طريق الحسّ تنتقل الأشياء إلى الفكر، وهذا المصدر المعرفيّ هو القدرة على تلقّي الظواهر والتعامل معها على مستوى الشهود. وإذا كان الإنسان خلوًا من الشهود ولم يكن له أيُّ شكلٍ من أشكال الاتّصال بالموضوعات الخارجيّة، يبقى حبيس داخله. فالحساسية هي نافذةٌ تفتح الباطن على ظواهر الوجود وعلى الموضوعات الخارجيّة وتقدّمها إليه.

فالمرئيّات والمسموعات وغيرها من المحسوسات تُعطى للإنسان بواسطة قوّة الحدس. ولكن ليس هذا هو نهاية المطاف وتمام عمليّة الإدراك، بل هي مجرّدُ مرحلةٍ يتلوها غيرها. والمرحلة اللاحقة في مسار الإدراك تُنجز بواسطة الفاهمة. وهذه القوّة ليس متلقّيةً.

والفاهمة في الفلسفة الكانطيّة مجهّزةٌ بشكلٍ قبليٍّ بمجموعةٍ من الأفاهيم والصور التي لا يمكن ملاحظتها إلّا من خلال العلاقة العميقة بينها وبين الحساسيّة. والمعرفة الحقيقيّة عند كانط لا تُتاح ولا تتحقّق إلى عن طريق الاتّصال بين الفاهمة والحدس. وما تفعله الفاهمة هو الربط بين موضوعات الحدس، وجعلها إيّاها تحت مظلّة أفاهيمها ومبادئها لتضفي عليها شيئًا من الوحدة.

تقسيم الفاهمة والحساسية إلى محضةٍ وغيرِ محضةٍ

كلُّ واحدةٍ من القوى المشار إليها أعلاه إمّا أن تكون محضةً وإما أن تكون غيرَ محضةٍ. المفاهيم المحضة هي تلك المفاهيم الفاقدة لأيِّ عنصرٍ حسيٍّ، وهي تنبع من الفاهمة نفسها بطريقة قبليّةٍ سابقةٍ على التجربة.

والحدس والحساسية أيضًا عند كانط قد تكون تجريبيّةً وقد تكون خالصةً وغير تجريبيةً. والحدس التجريبيّة هو جماع أمرين، هما: المادة التي تُعطى للنفس بواسطة الحواس، والجزء الآخر هو الصورة الموجودة في الحساسية قبليًّا.

والحدس غير التجريبيّ هو الخالص من كلّ عنصرٍ تجريبيٍّ يأتي من الحواس. والشيء الوحيد الموجود في الحدس الخالص هو صور الحساسية القبلية.

وعلى أساس هذا التقسيم لبنية الإدراك البشريّ أو أيِّ موجودٍ آخر شبيهٍ به، تتشكّل من بعدين: الأوّل منهما هو البعد القبليّ المتحرّر من الحس والتجربة، وفيه تعمل النفس عملها بطريقةٍ مستقلّةٍ عن التجربة. والثاني منهما هو البعد التجريبيّ حيث تفد الموضوعات وموادّ المعرفة إلى النفس عن طريق الحواس وتخضع لقواعد الإدراك البشريّ.

والصور القبليّة للحساسية عند كانط هي الزمان والمكان، وهي تضع جميع المدركات الحسيّة في إطارها وتؤمّن العلاقة والارتباط بينها، وذلك عن طريق قوّة الفهم عند الإنسان. والأفاهيم المحضة أو المقولات تنشأ بحسب كانط من صميم الفهم وليس لها أيُّ منشإٍ تجريبيٍّ.

والمعرفة عند كانط تختلف عن التفكير، وهي مغايرةٌ له. وهذه المغايرة هي مغايرة العموم والخصوص المطلق، بمعنى أنّ كلَّ تفكيرٍ معرفة، ولكن ليس كلُّ معرفةٍ تفكيراً.

والحدس التجريبيّ يعطي للفكر مادة المعرفة. والحدس الخالص يعطيه صورة هذه المادّة. ومادة الحساسية وصورتها يؤمّنان موضوع المعرفة ومحتواها على شكلٍ واحدٍ أمبيريٍّ. ومن هنا، فإنّ سهم الحدس في المعرفة يساوي سهم المادّة فيها. وقوّة الفهم وراء قوّة الحساسية تتصرّف وتتدخّل لإقرار مبادئ المعرفة وأصولها، ثمّ بعد ذلك تصل هذه المبادئ إلى حالةٍ من الوحدة والانسجام تحت كلّيّات العقل المحض، وبفعل عقلٍ أعلى.

تقسيم القضايا إلى تحليلية وتركيبيّة

وهذا التقسيم للقضايا من العناصر الأصيلة في فرضيّة كانط، ولكن يصعب نسبته إليه نسبة الإبداع والاكتشاف وذلك أنّ الفلسفات السابقة على كانط كانت تلحظ في إطارها مثل هذا

التقسيم للقضايا. فالفلسفة الإسلاميّة مثلاً، تلحظ في تعاطيها مع القضايا انقسامها إلى هذين القسمين. وما دعا إلى إبراز هذا التقسيم في فلسفة كانط، كلامٌ له في إمكان القضايا التركيبية المتحرّرة من التجربة.

العلاقة المتصوّرة بين الموضوع والمحمول على نحوين، فإمّا أن يكون المحمول (ب) منتميًا إلى الحامل/ الموضوع (أ) بوصفه شيئًا متضمّنًا فيه، ففي هذه الحالة تُسمّى القضية تحليليّةً[1] والحكم كذلك. فالقضية التحليلية هي التي يكون بين موضوعها ومحمولها علاقةٌ على مستوى الهويّة[2]. ويمكن أن تُسمّى تفسيريّةً. ومن خصائص هذا النوع من القضايا أنّها لا تزيد إلى حقيقة الموضوع شيئًا.

والحالة الثانية من الحالات المتصوّرة للعلاقة بين الموضوع والمحمول هي أن يكون المحمول (ب) خارجًا عن أفهوم الموضوع (أ) خروجًا تامًّا على الرغم من ارتباطه به. وفي الحالة الثانية تُسمّى القضية تأليفيّةً/تركيبيّة[3] والحكم أيضًا كذلك. والسمة الأبرز في هذا النوع من القضايا والأحكام هي أن لا يُفكّر في الموضوع والمحمول على أنّ العلاقة بينهما علاقةٌ هويّةٍ واتّحادٍ على مستواها.

وفي الأحكام التركيبيّة دائمًا ما يُضيف المحمول إلى الموضوع شيئًا، وبناءً على هذه الملاحظة يمكن تسمية الأحكام التركيبيّة أحكامًا إضافيّةً. والمحمول فيها لا يأتي عن طريق تحليل الموضوع.

قضيّة «الجسمُ ممتدٌّ» هي قضيّةٌ تحليليةٌ عند كانط، وذلك لأنّ تحليل أفهوم الجسم يكفي للوصول إلى هذا الحكم واستنتاجه. أمّا قضية «الأجسامُ ثقيلةٌ (ذاتُ وزنٍ)» فهي قضيّةٌ تركيبيّةٌ وذلك لأنّ تحليل أفهوم الجسم لا يكفي للوصول إلى هذا الحكم ولا يؤمّنه، بل هو أفهومٌ خارجٌ عن أفهوم الجسم. وبناء على هذه الملاحظة يتبيّن عند كانط أنّ إضافة

---

1. Analytical
2. Identity
3. Synthetical

«الثقل» إلى الجسم هي إضافةٌ تركيبيّةٌ، وليس الجزء المضاف جزءًا يمكن تفكّره في الجسم بشكلٍ مستقلٍّ وسابقٍ على التجربة.

والقضايا التحليلية هي قضايا مستقلّةٌ عن التجربة ومتحرّرةٌ منها، وهي في الوقت عينه تمثّل قسمًا لا يُستهان به من البناء الضروريّ للعلم والمعرفة.

أمّا القضايا التركيبية فهي ليست بالضرورة على هذا النحو. فبعضها تجربيٌّ وبعضها الآخر ليس تجربيًّا، ولكن القضايا المستفادة من التجربة هي دائمًا قضايَا تركيبيّةٌ. ولا يمكن لقضية تجربيّةٍ أن تكون تحليليّةً. كلُّ حكمٍ أو قضيةٍ تحليليةٍ هي غيرُ تجربيةٍ، وكلّ تجربيٍّ هو غيرُ تحليليٍّ.

والقضايا التركيبية غير التجربية من وجهة نظر كانط هي أكثر أجزاء المعرفة البشريّة قيمةً. والاهتمام بهذا النوع من القضايا والبحث في إمكانها من العناصر المميِّزة لهذه الرؤية الكانطية. وإمكان الميتافيزيقا وكلّ علمٍ عقليٍّ محضٍ مشروط بإمكان هذا النوع من القضايا. وأيِّ شكٍّ في إمكانها يفضي إلى تزلزل بنيان العلوم العقليّة المحضة ويعرّضها لعاصفة الشكّ.

والقضايا التحليلية بضرورتها وحقانيّتها وكليّتها، معيارٌ واضحٌ ومحكٌّ ممتازٌ، ولو أنّه سلبيٌّ، لكشف كذب بعض الأحكام غير التحليليّة؛ ولكنّ هذا النوع من القضايا لا يضيف إلى علومنا علمًا ولا إلى معارفنا معرفةً، وما يؤدّي إلى زيادة العلم وتطوّره هو القضايا التركيبيّة.

و القضايا التركيبية بدورها إمّا أن تكون تجربيةً أو مستقلّةً عن التجربة. والتجريبيّات خاصّة بالعلوم التجريبيّة، وأمّا القضايا المستقلّة عن التجربة فهي من جهةٍ من صنع الميتافيزيقا ومن جهةٍ أخرى تمثّل الأساس الذي تقوم عليه العلوم التجريبيّة.

وفي فلسفة كانط، قواعد الفهم مبادئ العقل المحض ومشتقّاته ومنتجاته جميعًا من طائفة الأحكام المستقلّة عن التجريب، ويقع على عاتق علم نقد العقل إثبات إمكانها كلاًّ أو بعضًا، أو نفيًا أو إثباتًا.

تفسير الحساسية والحدس

الحساسية هي القوّة الوحيدة التي يحصل بينها وبين الموضوعات صلةٌ مباشرةٌ من غيرِ واسطةٍ. وعن طريق هذه القوّة تظهر الأشياء على شكل ظواهر. وبعبارةٍ أخرى: تخضع النفس بواسطة الحساسية لتأثير الأشياء والموضوعات وهذا التأثّر الذي يطرأ على الروح هو الإحساس البسيط الأوّلي (الخام)، والقدرة على تلقّي التصوّرات بالطريقة التي بها نتأثّر بالموضوعات الوافدة، تُسمّى الحساسية. فبواسطة الحساسية إنّما تُعطى لنا الموضوعات وهو وحدها تزوّدنا بالحدوس.

والحسّ أو الإحساس إمّا أن يكون خارجيًّا أو داخليًّا. والحس الخارجيّ يعرض الأشياء على أنّها واقعةٌ خارجًا عنّي، والحسّ الداخليّ يعرضها بما هي متعلّقةٌ بي. ومعطيات الحواس وبغضّ النظر عن سائر أبعاد الحساسية، هي معطياتٌ بسيطةٌ أوّليّةٌ (خامٌ) متفرّقةٌ ومنفصلةٌ عن أيِّ شكلٍ من أشكال العلم. والحساسية في الأصل بناءٌ صوريٌّ يرتّب المعطيات الحسيّة ويضفي عليها طابع التنظيم، وهذا البناء هو الذي يُسمَّى بالحدس المحض/ الخالص.

والحدس المحض/الخالص له بعدان أيضًا هما: الزمان والمكان. وهما صورتان محضتان من صور الحساسيّة ومرتبطتان بفاعل المعرفة، وليسا في مقام وصف الأشياء في نفسها وفي حدّ ذاتها بقطع النظر عن علاقتها بالفاعل. ويُصنّف كانط الصورتَيْن المذكورتَيْن على أنّهما **استعلائيّتان (ترسندنتاليّتان)**. والحدس المتعلّق بهما هو حدسٌ محضٌ ومجرّدٌ من التجربة ومستقلٌّ عنها واستعلائيٌّ؛ وذلك لأنّه يبيّن علاقة هذه التصوّرات بفاعل المعرفة.

والحدس المحض عن طريق صور الحساسيّة يحوّل الإحساسات البسيطة الأوليّة والمتفرّقة إلى إحساسات منظّمةٍ ومرتبطةٍ بالعلم. ولولا الحس المحض وصورة الزمان والمكان لما انتقلت الإحساسات الساذجة والبسيطة من حالة البساطة إلى حالة التنظيم ولما تحوّلت إلى حالةٍ إدراكيةٍ معرفيةٍ.

وقوّة الحس ليست مجرّدَ قابليّةٍ وتأثُّرٍ بحيث لا يبذل فاعل المعرفة من نفسه شيئًا، ولا يكون له دور سوى تلقّي الانطباع الخارجيّ؛ بل ومن حيث إنّ النفس الإنسانيّة مجهّزةٌ بصورةٌ قبليّةٌ بهيكل الحدس الصوريّ والمحض المتقدّم على المعطيات الحسيّة، فإنّها من هذه الجهة تضفي على المحسوسات صورتها وكيفيّتها. والمحسوسات دون ملاحظة الصور القبليّة للحساسية ما هي سوى ظواهرَ ساذجةٍ أوّليةٍ، ومن جهة كونها صورًا هي تجلّياتٌ تامّةٌ للطبيعة.

وبناءً على هذا التوضيح يتبيّن أنّ الحدس ينقسم إلى قسمين، أحدهما الحدس المحض الذي يقرّر الصور القبليّة للإحساس أي الزمان والمكان. وقد أوضح كانط هذا الحدس تحت عنوان الاستطيقا الترسندالية، وبناء على هذا المنطق ثمّة قواعدُ قبليّةٌ تتأسّس عليها التجربة كما تتأسّس عليها الرّياضيات. وهذه القواعد على الرغم من استقلالها عن التجربة غير أنّها عاجزةٌ عن خدمتنا في ما وراء التجربة، وينحصر استخدامها في إطار التجربة بوصفها شروطًا لازمةً لإمكانها.

والقسم الثاني من أقسام الحدس هو الحدس التجريبيّ غير المحض الذي يتعامل مع الظواهر والمعطيات الحسيّة.

وكلا قسمي الحدس أو نوعيه من سنخ الحدس الحسيّ وليس ثمّة حدسٌ آخرُ بحسب الرؤية الكانطيّة. وكلا القسمين وعلى الرغم من الاتّحاد والانسجام بينهما فإنّ لكلٍّ منهما مجاله وميدانه الذي سوف يأتي توضيحه لاحقًا. وهكذا يمكننا القول أنّنا بيّنّا نظرية كانط في تمايز العلوم وانفصال بعضها عن بعضها الآخر. وكأنّ بنية العلم عنده تبدأ من الحسّ البسيط الساذج، ثم تنتقل إلى مرحلة الحساسية المنظمة، وبعد ذلك نصل إلى مرحلة الحدس المحض، ومنه ننتقل إلى حالة الفهم والعقل أو التفكّر. ويبدو أنّ هذه الخريطة لا مفرّ منها في فلسفة كانط.

تفسير قوّة الفهم

تنقسم الأفاهيم كما الحدس إلى أفاهيمَ تجريبيّةٍ وأخرى محضةٍ. وتكون الأفاهيم تجريبيّةً عندما تتضمّن إحساسًا، وتكون محضةً عندما لا يخالطها أيُّ إحساسٍ، ويمكن أن نسمّي هذه الأخيرة مادّة المعرفة الحسيّة. ويتضمّن الحدس المحض فقط الصورة التي بموجبها يُحدس شيءٌ، ويتضمّن الأفهوم المحض فقط، صورة التفكير في موضوعٍ بعامّةٍ. والحدوس من وجهة نظرنا لها مصدرٌ منفصلٌ تمامًا عن الأفاهيم، على الرغم من أنّه خارج إطار رؤيتنا قد يكون لهما أساسٌ واحدٌ.

قوّة الحساسية على الرغم من أنّها قابلةٌ لتأثيرات موضوعات المعرفة، ولكنّها أيضًا تترك أثرها وتضفي على تأثيرات الحواس دمغتها الخاصّة، وهذه الدمغة الخاصّة هي صورة الحدس المحض الذي هو اللازم غير المنفكّ عن جميع المعطيات الحسيّة.

وأمّا قوة الفهم (الفاهمة) فهي على خلاف الحساسيّة لا تقبل التأثّر بشيءٍ، بل هي ذاتية الفعل وناشطة تولّد الأفاهيم من داخلها وتقرّر القواعد المستقلّة عن التجربة، وهكذا تتحقّق علمية الفهم بشكلٍ ذاتيٍّ.

وقواعد الاستطيقا الاستعلائيّة وفي الوقت التي هي غيرُ تجريبيّةٍ فإنّها تعدّ أساس التجربة ومنطلقها، وحتى تلك القواعد التي تمهّد لولادة الرياضيات لها صلة وثيقةٌ بعالم التجريب والاختيار وليس لها في الوقت عينه سمة التجاوز.

والأفاهيم وقواعد الفهم، وفي الوقت التي هي مستقلّةٌ عن نظام التجريب والاختبار، هي أدواتٌ صوريّةٌ لإمكان التجربة وتقريرها. وليس هذا فحسب بل إنّ تقرّر موضوعات المعرفة والظواهر متعلّقةٌ بها. والفهم هو فقط مصدرٌ لجعل التفكّر والمعرفة بالظواهر ممكنةً. ونسيج الفهم من الأفاهيم وقواعد الحكم. ويرى كانط أنّ التأمّل والتفكّر الدقيق في صور الحكم يقودنا إلى معرفة الأفاهيم المحضة. وأحكامنا لها اثنتا عشرة صورةً، وكلُّ

حكمٍ من هذه الأحكام يشير إلى أفهومٍ محضٍ أو مقولةٍ من المقولات،[1] وهذه المقولات هي عماد الأحكام وأساسها الذي تقوم عليه.

وهذه الأفاهيم والمقولات وعلى الرغم من استقلالها عن التجربة وعلى الرغم من محتواها التجاوزيّ والاستعلائي، ولكنّها لا يمكن إعمالها خارج إطار الحدس الحسيّ، وذلك لأنّ المقولات ليس لها مضمونٌ تجاوزيٌّ، وهي دائمًا خارج دائرة الحدس، خلوٌ من الموضوع والمحتوى.

وهذه المقولات مع القواعد التي تتقرّر في طيفها، بمثابة شروطٍ لازمةٍ لأيِّ نوعٍ من التجريب. ويعطي كانط السببية وقاعدة العليّة مثالاً ويقول: إن أفهوم السبب يدلّ على نوعٍ خاصٍّ من التأليف الذي يفيد ترتيبًا معيّنًا بين شيءٍ وآخرَ (أ) و(ب) مثلاً. وليس من الواضح لماذا يجب أن تتضمّن الظاهرات شيئًا من هذا القبيل، إذ لا يمكن أن نستند إلى التجارب لإثبات أفهوم السببية القبليّ. وإذا عجزنا عن إثبات مثل هذا الأفهوم فإنّنا بطريقٍ أولى نعجز عن تعميم مقتضاه وتحويله إلى قاعدةٍ غيرِ مشروطةٍ بشرط أن نعمّمها خارج إطار التجربة.

ولا يبيّن كانط في منظومته الفلسفية كلّها التسويغ الكافي للعجز عن تعميم مثل هذه القاعدة ونقلها إلى خارج حدود التجارب التي أجريناها، ويكتفي بعرض وجهة نظره القائلة بأنّ الأفاهيم وقواعد الفهم هي بمثابة المقدّمات اللازمة للتجريب. وهذا نقدٌ سوف نفصّل القول فيه وفي لوازمه ومقتضياته في نقدنا للعقل المحض.

وبعد بحث كانط في قوّة الفهم وبعد تقويمه للمنطق العام أو الصوري، وبيانه لوجهة استعماله الصحيحة بحسب نظره، يعمل على شرح الاستطيقا الترسندالية وبيان المنطق الترسنداليّ عامّةً. ويقسّم المنطق الترسندنتالي (الاستعلائي) إلى قسمين **أنالوطيقا** (تحليلي) و**ديالكطيقا** (جدليّ). وفي القسم الأوّل (الأنالوطيقا) يهدف من بحثه في الفهم ومعالجته إلى اكتشاف المبادئ والأسس المستقلّة عن التجربة. وهو بدرسه لعمل الفهم وصور حكمه يكشف عن الأفاهيم والقواعد المستقلّة عن التجربة، وحينها يبيّن أنّ استعمال هذه المعرفة

---

1. Categories

المحضة يستند إلى شرطٍ هو أن تكون الموضوعات التي يمكن أن تطبق عليها معطاةً لنا في الحدس. لأنّه من دون الحدس ستفتقر كلّ معرفتنا إلى الأشياء وتبقى فارغةً تمامًا. والمنطق الاستعلائي الذي يعالج عناصر معرفة الفاهمة المحضة أو المبادئ التي من دونها لا يمكن لأيٍّ موضوعٍ أن يُفكَّر، وهذا المنطق هو التحليلات الاستعلائيّة التي هي في الوقت نفسه منطقٌ للحقيقة. لأنّ كلّ معرفة تناقضها تفقد على الفور كلّ مضمونٍ لها، أيْ تفقد كلَّ علاقةٍ بشيءٍ مّا وبالتالي كلَّ حقيقةٍ. ومبحث الأنالوطيقا الاستعلائيّة على قسمين: القسم الأوّل حول الأفاهيم المستقلّة عن التجربة، والقسم الثاني مخصّصٌ لمعالجة القواعد القبليّة السابقة على التجربة.

وفي القسم الثاني من هذا المنطق من الخطإ استعمال ديالكتيك الفهم بوصفه واقعًا. وذلك أنّ هذا المنطق لا يسعه أن يكون سوى قانونٍ للحكم على الاستعمال التجريبيّ، ومن سوء الاستعمال أن نعطيه قيمة الأورغانون الذي يستعمل استعمالا عامًّا غيرَ محدودٍ. ويجب أن يكون هذا القسم من المنطق الاستعلائي مجرَّد نقدٍ، ولهذا يُسمَّى ديالكتيكاً استعلائيًّا، لا من حيث هو فنٌّ توليد مثل الترائي؛ بل بوصفه نقدًا للفاهمة ونقدًا للعقل من حيث استعماله المفارق نقدًا يفضح خداع الظاهر في مزاعمه الواهية، ويثبط من دعواه التوصّل بواسطة المبادئ الاستعلائية فقط إلى الكشف والتوسيع...

توضيح أساس رؤية كانط في ترسيم حدود الحدس والفهم

لمّا كان الهدف المرسوم لهذه المقالة لا يتجاوز تبيين فرضية كانط في معرفة العلوم وتمايزها، فإنّنا لن نشتغل بنقد المبادئ التي تستند إليها فلسفته. ولكنْ لتوضيح الفرضية التي هي محلّ اهتمامنا، تجدنا مضطرّين إلى توضيح بعض ما لا يمكن الاستغناء عن توضيحه من مبادئ هذه الفلسفة وقواعدها الأساسيّة.

وسوف نبيّن في هذا الموضع من مقالتنا هذه وعلى نحو الاختصار، السبب الذي دعا كانط إلى اعتبار تصوّرات الحدس المحض ومبادئ الفهم المحض مرتبطةً بميدان التجربة والاختبار، على الرغم من اعتقاده بأنّها مبادئُ وقواعدُ ومفاهيمُ مستقلّةٌ عن التجربة. والحال

أنّ المبدأ المستقلّ عن التجربة ينبغي أن يكون مفيدًا ومجديًا في إطارٍ أوسعَ من إطار التجربة.

يستند هذا التصوّر الكانطي، بالنظر إلى النصوص الكانطية، إلى عددٍ من القواعد شرحها كانط على النحو الآتي:

١-الحدس المحض خاصّيّةٌ وسماتٌ من سماتِ ذاتِ فاعلِ المعرفة وخواصّه. وصور هذا الحدس التي أهمها الزمان والمكان هي كيفيّاتٌ قبليةٌ لنفس الفاعل، وليست صفاتٍ للأشياء في حدّ ذاتها خارج الظاهرات، وهي فقط تتحقّق في أطر الحدس المحض الحسي لفاعل المعرفة الذي هو النفس.

وبناءً على هذا الفرض يقترح كانط أنّ التصوّرات وقواعد الحدس المحض يجب حصر استعمالها في مجال الظواهر، واستعمالُها خارج إطارها افتئاتٌ على المنطق وخلوٌ من المحتوى.

٢-الأفاهيم المحضة وقواعد الفهم المحض على الرغم من استقلالها عن التجربة وقبليّتها، هي محدودةٌ، وذلك لأنّها من لوازم المعرفة، وليست أمورًا تنكشف للنفس العارفة في حدّ ذاتها. ومن هنا كان تحوّلها من حالة الذهنيّة والذاتيّة[1] إلى حالة الواقعيّة الخارجية[2] محصورًا في حقل الظواهر التي تعرض للنفس في صور الزمان والمكان.

واستعمالها خارج حدود الظواهر حملٌ إجباريٌّ لخاصيّةٍ واقعيّةٍ وسمةٍ موضوعيّةٍ[3] كاذبةٍ على مسارٍ ذاتيٍّ، وهذا سوف يؤدّي بالضرورة إلى نزاعٍ لا نهاية له هو الديالكتيك الاستعلائي.

٣-ميدان التجربة هو ميدان الظواهر وصور الحدس المحض، ويدخل إلى ساحة العلم بواسطة المقولات، وعن طريق الكلّيات يولّد الإنسان مناظر العلم وظواهره.

---

1. Subjective

2. Objective

3. Objective

وكلُّ معرفةٍ هي نتيجةٌ من نتائج الانسجام بين الأفهوم والحدس. فالحدس من دون أفهومٍ ليس معرفةً، والعكس صحيحٌ أيضًا. وعليه، إنّ بنية العلم وهيكله خارج حدود الحدس ليس معرفةً، ولا يمكننا التعرّف إلى ما لم يُعط لنا.

ويستنتج كانط من فروضه ومصادراته في تفسير العلم والمعرفة أنّ جهاز الاستطيقا والفهم الترسندالي ذاتيٌّ غيرُ تجاوزيٍّ وظيفته تقرير التصوّرات والتصديقات في ميدان التجربة وإطارها.

العلاقة بين الفهم والعلوم التجريبية

الحدس الذي عند كانط حسيٌّ فقط، ينقسم إلى قسمين كما تقدّم:

١-الحدس الإمبيريّ (التجريبي)؛ ٢-والحدس المحض وغير التجريبيّ. وكلا هذين القسمين يُؤمّن الأرضية المساعدة للعلم والمعرفة على العموم.

الفهم بدوره يهيّئ الأرضيّة اللازمة لحقول من العلوم. أهمّها وأعلاها شأنًا هو علم المنطق الترسندالي أو الاستعلائي.

قوّة الفهم بمثابة منطلق للأفاهيم والقواعد التي تجعل التفكّر ممكنًا. ولو كان ذهننا خلوًا من أيِّ قاعدةٍ أو مفهومٍ محضٍ لما أمكننا التفكير. وبامتناع التفكير يستحيل وجود أيِّ شكلٍ من أشكال العلم. ومن هنا، فإنّ كلَّ علمٍ، والعلوم التجريبيّة على وجه الخصوص مدينةٌ للأفاهيم وقواعد الفهم في تحقّقها.

وإنّ علاقة الفهم بالعلوم التجريبيّة هي عين علاقة الفهم بالتجربة نفسها. فالتجربة من جهةٍ على تماسٍّ وتواصلٍ مع معطيات الحساسية وصور الحدس المحض، ومن جهةٍ أخرى هي على صلةٍ في جذورها وأصولها بالمقولات والقواعد المستقلّة عن التجربة.

وإنّ الربط والتركيب والوحدة والتنوّع في الحدس، هذه الأمور التي تولّد حقيقة التجربة، هي جميعًا تنطلق من مصدرٍ أساسٍ هو الفهم وهي حاصل نشاطه واشتغاله على جميع محتويات الحدس.

وعليه، إنّ جميع فروع العلم التجريبيّ لها جذورٌ في الفهم، ومن عمل الفهم واشتغاله على المواد وصور الحساسية التي تصله إليه تولد العلوم المرتبطة بالتجريب وتتراكم فوق الآخر.

والميتافيزيقا أيضًا وعلى الرغم من كونها من نتائج العقل المحض، فإنّ أعمدتها تقوم على افاهيم الفاهمة قواعدها، وذلك مع فارقٍ هو أنّ المتيافيزيقا تولد من تصاعد الفهم وتحولّ الأفكار والأصول، أما العلوم التجريبيّة فإنّها بمثابة تنزّلٍ انطباقيٍّ للفهم على الظواهر بمساعدة محكّات التجريب، وهي تتحقّق بالانسجام والتوافق مع المفهوم والحساسيّة.

وفي تقرير العلوم على أرضيّة التجربة تعمل قوى أو أجهزة الحسّ والفهم والعقل كتفًا إلى كتف، وتضع يدًا بيد وكأنّها جهاز واحدٌ يعمل في اتّجاه واحدٍ.

وما ينتج التميز ويوجب افتراق منتجات الفهم عن منتجات العقل، ويفضي إلى تمايز هذه المنتجات عن المعطيات الحسيّة، ما يوجب ذلك كلّه هو أمورٌ ثلاثةٌ:

١-الاستعلائيّة والاستقلال عن التجربة؛ بحيث لو حذفنا جميع صور الحساسية وموادّها تبقى منطلقًا للتفكّر واكتساب المعرفة.

٢-الضرورة وهي الشيء الذي لا يمكن للحساسية أن تقرّره أو تولّده. والعقل كلّما ذهب في اتّجاه التجريب كلّما على عثر على الحدّ الأقل من هذه الضرورة.

٣-الكلّية وهي السمة التي تعقم التجربة عن إنتاجها. والعقل (بالمعنى العامّ) وحده يمكنه إنتاج الكليّة بنشاطه الذاتيّ وفعاليّته.

العقل المحض

العقل المحض، في فلسفة كانط، يقع في قمّة المعرفة البشريّة، ولا شيء في هذه الفلسفة أهمّ وأعلى شأنًا منه. وتعريفه يتّضح بالمقارنة بينه وبين الفهم، فقوّة الفهم هي القدرة على معرفة الأفاهيم والقواعد. وفي هذا المسار قوّة العقل هي القدرة على معرفة الأفكار والأصول.

يرى كانط أنّ التأمّل في صور الحكم كافٍ لاكتشاف مقولات الفهم. ولمعرفة كلّيات العقل يكفي التفكّر في صور الاستنتاج والتأمّل فيها.

وإنّنا نُعطى مضمون معرفتنا وعلمنا عن طريق الحدس، والصور المحضة للزمان والمكان تعطي هذا المحتوى شكله وكيفيّته. والمعطيات التي اشتغلت عليها الحساسية تقع تحت مظلّة كلّيات قوة الفهم بوصفها موضوعاتٍ لعمله واشتغاله. ومن هنا فإنّ الفهم يتعامل بلا واسطةٍ مع موضوعات الحدس، أمّا العقل فإنّه ليس على هذا النحو وليس له أيُّ صلةٍ بهذه الموضوعات، وإنّما هو على صلةٍ بمقولات الفهم نفسه.

موضوع عمل العقل هو المفاهيم والقواعد التي تنشأ من الفهم، ومن العمل على هذه المفاهيم تظهر أفكار العقل ومن العمل على القواعد تتحقّق مبادئ العقل وأصوله. والقياس المنطقيّ بكلّ صوره وأشكاله تجلٍّ من تجلّيات نشاط العقل المحض.

وهذا القياس يحصل من التركيب والتوحيد بين أحكام الفهم، والنظر في القياس يهدينا إلى مقولات العقل الأصلية التي هي عماد الاستنتاج.

بعبارةٍ أخرى: إنّ الفهم هو القدرة على توحيد الظاهرات بواسطة القواعد. والعقل هو القدرة على توحيد قواعد الفهم تحت سقف المبادئ. ومن هنا، فإنّ العقل لا يعمل في ميدان التجربة دون واسطةٍ ولا يتعاطى مع الموضوعات الحسية، وذلك لأنّها جميعًا موضوعات للفهم.

وقوّة الفهم تعمل على توحيد الحدوس المتنوّعة تحت سقف المفاهيم، وفي مرتبةٌ أعلى يعمل على توحيد المفاهيم المختلفة تحت الأفكار.

إذًا في دورة المفاهيم والمبادئ ثمّة مساران طوليّان لقوّتين طوليّتين. وقبل هذا المستوى ثمة مستوًى هو مستوى الحدس. ومتنوّع الحدس يصل إلى حالة الانتظام والوحدة في ظلّ الفهم، ومن هذا المسلك يحصل العلم.

وفي الفهم أيضًا ثمة تنوّعاتٌ يجب أن يُضفى عليها الوحدة والانسجام، وهذه التنوّعات والاختلافات تنال وحدتها بواسطة العقل القبليّ والاستعلائي.

وكلٌّ من الفهم والعقل استعلائيٌّ وذاتيٌّ وغير خاضع لتأثير الحواس، وبين الطرفين نوع من الاشتراك من حيث إنّ كلاًّ منهما منطلَقٌ للتفكير والفهم. والفرق بينهما في الفلسفة الكانطية، هو أنّ الفهم محاصَرٌ بحدود ذاته وحدود التجريب، ويكتفي بالعمل على تنظيم التجربة وتمهيد الأرضية المناسبة لها، ولا تطلب مفاهيمه موضوعًا وراء الحواس، ولا تخترق قواعده أبواب الحدس.

أمّا العقل فإنّه جهازٌ مفارقٌ وأفكاره لا يطابقها أيُّ موضوعٍ معطًى في الحواس. ومبادئه تدعونا إلى وضع جميع حدود الحدس الممكن وراء ظهورنا وأن نخطوَ في فراغٍ محتملٍ يبلغ الغاية في الصعوبة والإشكال، ولا نُعطى منه عمقه إلا استنتاجات العقل التي يرى كانط أنّها وراء التجربة وخارج دائرتها وهي ذاتُ طبيعةٍ جدليةٍ ومتبلاةٍ بالتناقض.

يقول كانط في هذا المجال: على الرغم من أنّ العقل بطبعه مستقلٌّ عن التجربة، وهو في حدّ ذاته مفارقٌ؛ ولكن لما كان عالم ما وراء التجربة خلوًا من أيِّ حدسٍ، فإنّه استعمال العقل وراء التجربة جدليٌّ على الدوام ومبتلًى بالتناقض.

وبناءً على هذا التقويم الكانطي للاستدلال العقليّ فإنّه من الطبيعيّ أن يكون فاقدًا لأيِّ قيمةٍ علميّةٍ. والاستعمال الصحيح للعقل هو فقط الاستعمال الاستعلائيّ بحيث يكون بمثابة أساسٍ للفهم، وليس أن يكون بمثابةِ وسيلةٍ وجهازٍ للكشف عن الحقائق خارج حدود الفهم والحدس

أقسام مطلق العلم في فلسفة كانط

الآن وبعد عرض أبرز المواقف الكانطية التي تدخل في دائرة فلسفة العلم عند كانط، لا بدّ لنا من البحث في أقسام مطلق العلم، حتّى نتبيّن ماهية كلِّ واحدٍ من العلوم الأساسية ونفسّرها، في ظلّ تعرّفنا إلى هذه الأقسام.

ينقسم العلم بمعناه العامّ الذي يشمل أيَّ شكلٍ من أشكال الاتّصال بين القوى المدرِكة وبين المدرَكات إلى الأقسام الآتية:

١-الإحساس الخام: وهو تأثّر الحساسية بالأشياء الخارجيّة. والنفس في هذه المرحلة تتأثّر بالأشياء الخارجيّة على نحوٍ حسّيٍّ انفعاليٍّ وتدركها دون معنًى. وهذا

٢-الإحساس المتصرّف فيه: وذلك أنّ المعطيات الحسية الخام تأخذ شكلها في الصور القبلية للزمان والمكان، وعن هذا الطريق تحصل على نوعٍ من الانضباط والنظام. وهذا الإحساس أيضًا ليس معرفةً ولا تفكيرًا؛ ولكنّه يمهّد الأرضية اللازمة للعلم في مراتب أعلى.

٣-الحدس المحض: النفس الإنسانية مزوّدة قبليًّا بالحدس الحسيّ، وتعيّنات هذا الحدس هي الصور المكانية والزمانية للحساسية. والأبعاد المكانيّة والبعد الزمانيّ له تقرّرٌ في النفس أكثر من أيِّ إحساسٍ آخرَ، وهو حدسها اللازم الذي لا ينفك عنها. والحدس، من جهةٍ يمهّد المقدّمات اللازمة للمعرفة والتجربة ومن جهةٍ أخرى هو الموضوع لاشتغال علم الرياضيات.

وبحسب هذه النظرة لا حدسَ غير الحدس الحسيّ، وذلك أنّ كانط يصرّح بنفي أيِّ حدسٍ معنويٍّ عند الذهن البشريّ. ولو أنّنا كنّا نتوفّر على حدسٍ معنويٍّ لكانت تولد على أيدينا علومٌ أخرى، هي الآن بحسب كانط خلاءٌ لا يُملأ إلا بنحوٍ إشكاليٍّ[1] على حدّ تعبيره.

٤-الفهم: وهو منبع جميع الأفاهيم المحضة والقواعد القبليّة، وهذه الكلّيّات تجمع في وقتٍ واحدٍ بين صفتين هما: الاستعلائية وعدم انطباقها على الخارج. ومعنى ذلك أنّ طبيعتها تسمح بالاستخدام في ميدان التجريب. واستعمال الفهم خارج نطاق التجريب هو تحميل صفةٍ له ليست من طبيعته.

ولا تدعونا كلّيات الفهم إلى تجاهل حدود النقد ولا إلى وضع مقتضيات التجربة وراء ظهورنا، وذلك أنّ هذه الدعوة هي من خصائص كلّيات العقل، وكأنّها لا تتقرّر إلا بطريقة إشكالية.

والفهم هو منطلق الفكر الأول والعلم بمعناه المنطقي والاصطلاحيّ تظهر إرهاصاته الأولى من هذا المصدر. ومفردات الحدس المشتّتة تكتسب نظمها ووحدتها في مختبر الفهم، على الرغم من أنّ الوحدة والنظم الناشئين عن الفهم ليسا نهاية المطاف، بل إنّ الوصول إلى مقصد العلم وتحقّق قضاياه يتوقّف على طيٍّ مرحلةٍ أخرى.

---

1. Problematic

وتمام محتوى الحساسية يصير ذا معنًى على ضوء الفهم، كما أنّ الفهم لا يكتسب معناه ولا محتواه إلّا في حدود الحدس الحسيّ. فالفهم من دون حدسٍ هو تفكيرٌ صِرفٌ وبانضمامه إليه تولد المعرفة. وسوف يأتي مزيد من التوضيح لهذه النقطة لاحقًا.

٥-العقل المحض (العقل النظريّ المحض): على حدّ قول كانط لا شيءَ أفضلَ من العقل الإنسانيّ لإضفاء النظر على مادة الحدس وإدراجها تحت أفضلِ شكلٍ من أشكال وحدة الفكر. والعقل، من جهةٍ، كالفهم يعمل بطريقةٍ صوريّةٍ ومنطقيّةٍ، ومن جهةٍ أخرى له عملٌ واقعيٌّ من حيث إنّه منشأ ومصدرٌ للأفكار والمبادئ التي تنتسب إلى طبقةٍ أعلى من طبقة الحسّ والفهم. ويكفي لاكتشاف كلّيات العقل البحث والتأمّل الصوريّ والمنطقيّ في الاستنتاجات.

والعقل من حيث هو بالطبع استعلائيٌّ يتضمّن بالذات أساس **المعرفة التركيبية**. **والقضايا التحليلية** التي تتوفّر في الفهم على تقرُّرٍ ذاتيٍّ هي في العقل أساس جميع القضايا التركيبيّة؛ ولكن ليس بمعنى أنّ القضايا التركيبية تُستخرج منها، بل بمعنى أنّ القضايا التحليلية هي معيارٌ ومحكٌّ سلبيٌّ لتفحّص التركيبيّات. وأمّا تقرّر القضايا التركيبية الأوّل فلا ينشأ إلى من صميم العقل المحض. والمعارف التركيبية غير الضروريّة تحصل إثر عمليّة استنتاجٍ من التركيبيّات الأوّليّة.

و القضايا التركيبية الأوّلية هي مبادئُ العقل المحض وأصوله. وهذه الأصول من حيث استقلالُها عن التجربة هي قبليّةٌ واستعلائيّةٌ؛ ولأجل هذا تدعونا إلى اختراق حدود التجريب الممكن وجعله وراء ظهورنا، والاشتغال بما هو وراء الظواهر. وأفكار العقل أيضًا وفي عين أنّها استعلائيّةٌ ومفارقةٌ، هي غيرُ ذاتِ موضوعٍ في عالم التجربة.

وبحسب نظرة كانط ورؤيته نحن البشر ليس عندنا فوق الحس أيُّ حدسٍ، ومن هنا فإنّ أفكار العقل ومبادئه تبقى معلّقةً في فضاءٍ إشكاليٍّ واحتماليٍّ، ولا يمكننا القبض على أجوبةٍ واضحةٍ لكثيرٍ من الأسئلة العقلية التي تطرح على أذهاننا، وليس ثمّة محكٌّ يمكن أن يكون فصل الخطاب وفيصلاً للحكم بين الاحتمالات المفترضة.

والعلم (بما هو حالةٌ حاصلةٌ في النفس) الحاصل من العقل على الرغم من كونه أرقى العلوم، وعلى الرغم من إضفائه حالة من النظم والانتظام على مجموع الحدوس الحسيّة والمفاهيم والقواعد، فإنّه، وبسبب فقدانه الحدس كمعيارٍ ومحكٍّ، هو تفكّرٌ وليس معرفةً.

التفكّر والمعرفة في فلسفة كانط

ترى الفلسفة الكانطيّة أنّ المعرفة ذاتُ بعدٍ تفكّريٍّ، تتوفّر على شيءٍ من الحدس. وبناءً على هذه الرؤية فإنّ جميع المفاهيم والقضايا المرتبطة بالحدس هي من سنخ المعرفة. والمعارف تنقسم إلى قسمين، هما: القسم القبليّ وهو مجموعة مفاهيم العقل والفهم وأصولهما ومبادئهما، يُضاف إليهما الحدس المحض. والقسم الثاني هو المعارف البعديّة وهي الظواهر الخام التي تُعرض علينا عن طريق الحساسية.

والظواهر الخام هي مادّة المعرفة والحدس وصورتهما الحسيّة. والظواهر المشكّلة (المشتغل عليها والمتصرَّف فيها) في قالب الحدس هي موضوعات المعرفة. ومفاهيم العقل والفهم وأصولهما هي الصورة المحتوائيّة والقانون الناظم للمعرفة.

ومسائل العلوم التجريبيّة كلّها من طائفة المعارف وقبيلها، وذلك لأنّها، من جهةٍ، تستند إلى مبادئ العقل وأسسه، ومن جهةٍ أخرى يُعبرّ عنها بواسطة قضايا موضوعها ومحمولها أتيَا إلى الحدس عن طريق الحواسّ وغُلِّفا بغلاف الحدس المحض للنفس.

أمّا المسائل المستقلّة عن التجربة تمامًا، فهذه لا يمكن أن تُطرح بوصفها كلّياتٍ قبليّةً، هذه المسائل ليست من سنخ المعرفة، وهي تنتسب إلى ساحة التفكّر المحض.

معرفة العلوم الأساسيّة على قاعدة تقسيم العلوم

والآن وبعد ما أجملنا عن نظرة كانط إلى العلم والمعرفة كما عرضه في فلسفته، صار ممكنًا الانتقال إلى مرحلةٍ جديدةٍ في تركيبة مقالتنا هذه، وهذ المرحلة هي مرحلة البحث عن الفرضيّة الكانطية في تقسيم العلوم والمعارف الأساسية، ليُفتح الباب بعد ذلك للنقد والتقويم.

ولعلّ من الواجب الإشارة إلى نكتةٍ، وهي أنّنا في هذا الشرح سوف نغضّ الطرف عن مواقفه من العقل العمليّ، حيث إنّ مقصودنا في هذه العجالة هو البحث عن الأبعاد النظريّة المحضة في فرضيته التي هي محلّ بحثنا ونقاشنا. على أن يُترك البحث في العقل العمليّ إلى وقتٍ آخرَ.

يفيد النظر في أقسام العلم في فلسفة كانط إلى وجود أربعة جذورٍ للعلم هي أربعة علومٍ أساسيّةٍ، وكلُّ واحدٍ من هذه الجذور له فروعٌ وأغصانٌ تتفرّع منه، وهي ما يأتي:

١-العلم الطبيعيّ التجريبيّ (= الفيزياء التجريبية بالمعنى العامّ): وهذا العلم الأساسيّ تقوم دعائمه على قاعدة الحساسيّة ومفاهيم العقل والفهم وقواعدهما. وجميع فروع هذا العلم تتمايز من جهاتٍ أخرى غير الجهة المشتركة وهي هذا الجذر الأساس المشار إليه آنفًا.

٢-العلم الطبيعيّ المحض (= الفيزياء المحضة): وهو العلم الذي يعالج القضايا الأساسيّة للطبيعة ولكن ذلك النوع من القضايا التي لا تُستمدّ من التجربة، وهذه القضايا تركيبيّةٌ. ومن القضايا التي تُبحث في هذا العلم القضيّتان الآتيتان:

أوّلًا: في جميع تغيّرات العالم الجسميّ تبقى كميّات المادّة ثابتةً.

ثانيًا: في كلّ تواصلٍ للحركة يجب أن يظلّ الفعل وردّ الفعل مساويًا أحدهما للآخر.

وعلى الرغم من أنّ مسائل هذا العلم تركيبيّةٌ ومستقلّةٌ عن التجربة، فإنّها تستند إلى مجموعةٍ من المبادئ المقدّمة من المفاهيم والقواعد القبليّة الأخرى، وهذه المبادئ هي التي تعدّ مبادئ الفيزياء المحضة.

٣-الرياضيات المحضة: هذا العلم لم يأتِ من التجربة بأيِّ وجهٍ من الوجوه، بل إنّ دائرة التجربة لا تمتدّ إليه ولا تنسجم معه.

وقضايا علم الرياضيات عند كانط تركيبيّةٌ وقبليةٌ (متقدّمةٌ على التجربة)، وأساس الرياضيات المحضة هو الحدس المحض. والمستند الوحيد الذي ترتكز عليه قضايا الرياضيات هو الحدس لا غير.

والحدس المحض مضافًا إلى توليده الرياضيات وتأسّسها عليه، فإنّ ثمّة علمًا آخرَ يستند إلى الحدس هو الاستطيقا الاستعلائية، وهو ما يرى كانط أنّه العلم الذي يدرس القواعد غير التجريبيّة للحساسية.

وهو يرى في الرياضيات أرقى ما توصّل إليه العقل في مجال إنتاج العلم، ويرى أنّ الرياضيّات علمٌ بعيدٌ غايةَ البعد عن الطابع الجدليّ. وسرّ هذا الخلاص من الجدل للرياضيات يكمن بحسب كانط في أمرين: أوّلهما: المفاهيم والمبادئ الترسندالية التي هي مبادئُ مستقلّةٌ عن التجربة، وهي التي تنظّم ميدان الحدس، وفي الوقت عينه هي تتوفّر على البداهة وتتّصف بالضرورة والكليّة.

ثانيهما: قيام هذا العلم وقضاياه على مفاهيم الحدس المحض الذي هو من جهةٍ في غنًى عن التجربة، ومن جهةٍ أخرى هو خلوٌ من سمة كونه إشكاليًّا وجدليًّا. وهو يرى على خلاف ما يراه كثيرون أنّ قضايا الرياضيّات تركيبيةٌ تأليفيّةٌ ولو بدت للآخرين تحليليّةً. وصفوة القول في هذا المجال أنّ قضايا الرياضيّات عند كانط تنبع من داخل الروح الإنسانيّة، ولأجل هذا هي مستقلّةٌ عن التجربة وفي غنًى عنها.

وعلى الرغم من أنّ قضايا الرياضيات عند كانط يقينيةٌ ولا يدخل الشك إلى ساحتها، غير أنّها عنده ليست من سنخ المعارف، وذلك لأنّه يحصر المعرفة في التوافق بين المفاهيم والقواعد العقلية وبين معطيات الحساسية. وفي الرياضيات لا شغل لنا سوى مع الحدس المحض، ولا حاجة بنا إلى المعطيات الحسيّة التي تأتينا من الحواسّ.

وعلى ضوء ما تقدّم يُعلم أنّ كانط يضع الرياضيات المحضة في خانةٍ خاصّةٍ بها، ولا يعدّها تفكّرًا صرفًا ولا يجعلها معرفةً، بل يعدّها علمًا وسطًا بين الميتافيزيقا والعلوم التجريبيّة. وأقترح كلمة «العلم» بالمعنى المصدريّ الذي يشتقّ منه الفعل عَلِمَ. ومع ملاحظة هذا المصطلح المقترح يظهر أنّ العلوم عند كانط تنقسم إلى ثلاثة أقسامٍ، هي:

أ-التفكّر

ب-«العلم»

ج-المعرفة

التفكّر المحض دون الحدس والحساسية من خواصّ الميتافيزيقا، و «العلم» مع الحدس دون الحساسية من خواصّ الرياضيات المحضة، والمعرفة من نصيب العلوم التجريبية.

وثمّة نوعٌ آخرُ من العلم ملحوظٌ في الفلسفة الكانطية يعدّ أساسًا لبعض العلوم. وهذا العلم هو الذي يشتغل على المفاهيم ومبادئ الفهم وصوره، وهو الذي ينتج منه المنطقان الصوريّ والاستعلائي. ولأجل التمييز بينه وبين غيره من العلوم التي لها السمات المشار إليها آنفًا، أرجّح كلمة «الوعي» للدلالة عليه.

٤-كانت الميتافيزيقا، بحسب كانط، تُسمّى لفترةٍ طويلةٍ مَلِكة العلوم. وأمّا في عصره فقد صارت غرضًا لكلّ طامعٍ يوجّه إليها سهام النقد ويعرّضها لهجماته، غافلين عن أنّ الخوض في هذه المسائل من اللوازم التي لا تنفك عن العقل الإنسانيّ، بحيث إنّ أولئك الذين يفرّون منها تجدهم يقعون في أحضانها. وسبب ذلك، كما تقدّمت الإشارة مطلع هذه المقالة، أنّ الفلسفة المطلقة هي معنًى مساوٍ للتفكير عن طريق المفاهيم والمبادئ وعلى طبق الصور المنطقيّة.

وهكذا يبدو أنّ الحكم على الفلسفة المطلقة أو الميتافيزيقا بالبطلان بواسطة الدليل هو إثباتٌ لها وعودةٌ إلى أحضانها من حيث أراد المستدلّ أن يخرج من إطارها. وقد كان كانط يدرك هذه الحقيقة بوضوحٍ، ولعلّه لأجل هذا لم يعمل على توضيح ضرورة الفلسفة وعدم إمكان نفيها.

وعلى الرغم من اعتقاده بعدم إمكان نفي الميتافيزيقا، فإنّه لم يصنّفها في خانة المعارف، ويرى أنّ النظام الفلسفيّ نظامٌ صوريٌّ خالٍ من الحدس والحساسية وخلوٌ من المحتوى الحسيّ. وهو يرى أنّ الميتافيزيقا ترتع في فراغٍ إشكاليٍّ من الحدوس والإحساسات، ولمّا كانت تفتقر إلى محكٍّ في إطار الحدس، ولمّا كانت كذلك عاجزةً عن الوصول إلى ذات المعقول، فإنّ قضاياها جدليّةٌ على الدوام. وهو يرى أنّ الجدل هو السمة التي لا تنفكّ عن الميتافيزيقا، والخطأ هو الخاصيّة التي لا يمكن الفرار منها في معالجة المسائل الميتافيزيقية.

يقول كانط في هذا المجال ما حاصله: إنّ العقل يُساق إلى الميتافيزيقا بما جُبِل عليه من طبعٍ. ولمّا كانت كلُّ قضيةٍ من الميتافيزيقا المحضة قابلةً للإثبات والنفي في حدّ ذاتها، فلم يكن ثمّة مناصٌ من الفرار من ورطة الجدليّة ومراوحة النقاشات الميتافيزيقية مكانها، ومن الخيالات الباطلة السعي إلى التخلّص من هذا المأزق، وذلك أنّ أفكار العقل بما لها من خاصيّةٍ إشكاليةٍ سوف تبقى على الدوام حائرةً في دوّامة الخلاء وظلمة الفراغ. ولمّا كان الخطأ الناجم عن الطبيعة الجدلية لقضايا الميتافيزيقا مستندًا إلى طبيعة العقل ذاته، فلا مجال للخلاص منه، وأقصى ما يمكن فعله هو الاستفادة من هذه الطبيعة الجدلية واستخدامها كأداةٍ لنقد الميتافيزيقا والوصول بها إلى برّ الأمان وشاطئ العلم.

وكأنّ نظام الميتافيزيقا قائم على الفهم والعقل، وفي مجال هذين الأساسين وقبل الدخول في حلبة الفلسفية التي لا نهاية للصراع فيها، ثمّة علوم لها صلة بالوعي بالمعنى الذي أشرنا إليه آنفًا. وهذه العلوم هي:

١-المنطق الصوريّ

٢-المنطق المفارق للفهم

٣-المنطق المفارق للعقل.

ويشير كانط إلى المنطق الصوريّ وإلى المنطق المفارق للفهم بصراحةٍ. والمنطق المفارق للعقل هو استكمالٌ لمنطق الفهم غير أنّ مضمونه لم يحظ في فرضية كانط بالكثير من الاهتمام والشرح. وأفكار العقل ومبادئه وقضاياه لها في الفلسفة الكانطية خصائصُ أهمّها:

أ-قضايا العقل ومبادئه تركيبيةٌ كما قضايا سائر العلوم.

ب-المفارقة والاستقلال عن التجربة: وهذه الخصيصة متوفّرةٌ في الأفكار وفي المبادئ كما في القضايا.

ج-الاستعلائية[1]: والمقصود من هذا الخصيصة في فلسفة كانط أنّ طبيعة الأفكار والقضايا تقتضي تجاوز حدود التجريب الممكن، وهي عصية على الاستخدام التجريبيّ.

د-الخلوّ من الحدس: وذلك أنّ كانط أقام فلسفته على فرضية عدم توفّرنا على الحدس المعنويّ، وما نتوفّر عليه ونحوزه هو الحدس الحسيّ المرتبط بعالم التجريب الممكن، وهذا النوع من الحدس لا يخدم الميتافيزيقا، ومن هنا كان هذا الفقدان خللاً وعدّه فراغًا في منظومة التفكير الميتافيزيقيّ، ولأجل هذا أيضًا يرى كانط أنّ ميدان الفلسفة أشبه بحلبة صراعٍ لا ينتهي.

هـ-الإشكالية[2]: وذلك أنّ أفكار العقل أسمى وأعلى من أيّ موضوع حسيٍّ وتجريبيٍّ، وكل الأبواب والنوافذ التي يمكن أن يُعطى العقل من خلالها هذه الأفكار مسدودة. وأقصى ما نقدر عليه هو العثور على مفهومٍ احتماليٍّ عن موضوعٍ تنطبق عليه هذه الفكرة أو تلك من أفكار العقل. ولا يسعنا الوصول إلى علمٍ في هذا المجال.

والمفروض الإشكاليّ بعنوان كونه فكرةً لا يشتمل على أيّ تناقضٍ، وإلّا لو كان يشتمل على التناقض فلن يكون محتملاً، وأمّا بعنوان كونه قضيةً فإنّه يمكن أن يكون جدليًّا ومنشأً للتناقض.

و-الجدلية[3]: والقضايا الاستعلائيّة أي قضايا العقل المحض هي جدليّةٌ بطبيعتها، عندما يُنظر إليها بما هي قضيّةٌ عقليّةٌ في مجال المقولات. وكونها جدليّة ليس أمرًا طارئًا عليها بل هو جزءٌ من طبيعتها. وسمة الجدلية هذه شاملةٌ عامّةٌ تطبع بلونها القضايا التي نتوصّل إليها في معرفة العالم المحيط بها، وتفضي في كثير من الأحيان إلى إثبات القضيّة وطباقها. وأمّا في مجال الميتافيزيقا فالأمر أكثر تعقيدًا، والمشكلة ليست في القضايا أو في التقصير الشخصيّ، بل هي في طبيعة العقل نفسه.

---

1. Transcendent

2. Problematic

3. Dialectical

يقول كانط في هذا المجال: إنّ المبادئ الإرشاديّة عندما يجري إحلالها محلّ المبادئ البنائيّة، وعندما تُستخدم كما لو أنّها موضوعيّةٌ عندها يظهر التناقض، بينما لو جرى التعامل معها من حيث إنّها قواعدُ يُراد منها غايتها التنظيمية وإضفاؤها الوحدة على المعطيات العقلية، في هذه الحالة لا يبقى أيُّ محلٍّ للتناقض.

وهذا الحكم الكانطيّ ينطبق على الأفكار أيضًا، وذلك لأنّه لو تعاملنا معها من الزاوية المذكورة أعلاه، فلا تطلّ مشكلة التناقض برأسها. وإنّما تظهر مشكلة التناقض عندما يُنظر إلى الأفكار على أنّها حقائقُ واقعيّةٌ وباصطلاح الفلسفة الإسلامية قضايا نفس أمريّة.

وهكذا يظهر أنّ نتيجة الفلسفة الكانطيّة هي تدمير الميتافيزيقا في ميدان الأفكار والمبادئ الاستعلائيّة. ولكنّ كانط لا يسدّ باب الميتافيزيقا بالكامل وإنّما يُبقي الباب مواربًا لها، وهو يصرّح بأنّها خيارُ ضرورةٍ لا يمكن التخلّص منه. ومن جهةٍ أخرى يعمل على إصلاح الموقف منها في نقده للعقل العمليّ وبناء بعض القضايا التي تهتمّ بها الميتافيزيقا على مبادئ هذا العقل.

وتقويم ما فعله كانط والحكم عليه بالنجاح أو الإخفاق، وخاصّةً تقويم مستوى الانسجام بين النتائج التي توصّل إليها وبين قواعد العقل ومبادئه، هو أمرٌ يستحقّ مزيدًا من الجهد نطوي عنه كشحًا في هذه المقالة، ونتركه إلى محلٍّ آخرَ.

نقد فرضيّة كانط في معرفة العلوم

وبعد هذا العرض المطوّل نسبيًّا للإطار العامّ لفرضيّات كانط والمبادئ التي تُعدُّ خلفيّةً فلسفيّةً لموقفه من معرفة العلوم، يمكن لنا الدخول إلى نقد نظرته إلى العلوم والمعرفة العلميّة، على الرغم من أنّنا لم نشرح جميع المبادئ والأفكار ذات الصلة، وعلى الرغم من إجمالنا في عرض بعض ما عرضناه. وسوف نطرح انتقاداتنا على شكلِ عناوينَ مفهرسةٍ على أمل أن نكمل الموقف من *نقد العقل المحض* الكانطيّ في مناسبةٍ أخرى.

وهذا النقد يقع في سياق انتقاداتٍ أخرى للنظريّات الأساسية في الميتافيزيقا وفلسفة العلوم. وإنّني أستند في نقدي هذا إلى مجموعةٍ من الأفكار التي أتبنّاها في مجال الفلسفة

والعلم. وبناءً على هذه النظريّات والرؤى عملت على التعامل مع النظريّات الأساسيّة في الفلسفة والعلم بأدواتٍ نقديّةٍ ووضعها في مسار التغيير وإعادة البناء من النوع الاكتشافيّ المحض، لتحقيق مجموعةٍ من الأهداف هي:

أوّلًا: خلخلة الجزميّات غير المبرّرة وتضعيفها، الأمر الذي يفضي إلى خروجها من دائرة العلم بالتدريج.

ثانيًا: دعم المنهج الاكتشافيّ وتزويده بطاقةٍ جديدةٍ ليخدم البحث العلميّ أكثر.

ثالثًا: إنّ تقديم فرضيّاتٍ أو نظريّاتٍ جديدةٍ يؤدّي إلى ولادة منظوماتٍ وأجهزةٍ نظريّةٍ جديدةٍ تنفع البحث العلميّ في مجال الميتافيزيقا والعلوم.

رابعًا: مواجهة علل التشكيكات المتفرّقة في واقعيّة جهاز العقل ونفس أمريّته. هذه التشكيكات التي أضرّت كثيراً بالعلم، وأعاقت في فتراتٍ تاريخيّةٍ متعدّدةٍ حركته وربّما أدّت في بعض الأوقات إلى توقّفه عن الحركة والتطوّر تمامًا، وخاصّةً أنّ هذه التشكيكات لم تبقَ بعيدةً عن ميدان القيم والأخلاق.

وقد حاول كانط حماية الأخلاق من خلال الدفاع عن استقلالها عن العلم النظريّ لتبقى في مأمنٍ من تزلزل الميتافيزيقا وغيرها من البنى العلمية. وإنّ جهده في هذا المجال يستحقّ التقدير، وذلك لأنّ الهجمات التي تعرّضت لها ساحة القيم الأخلاقيّة خلال عصر النهضة وبعده، لم تكن لتخفق لولا هذا السدّ المنيع الذي بناه كانط، وحال دون سقوط حصون الأخلاق في أيدي الغزاة الذين كانوا يودّون السيطرة على جميع هذه القلاع واحدةً بعد الأخرى.

ولسنا ندّعي أنّ كانط هو الوحيد في هذا الميدان، فقبله ثمّة فلاسفةٌ ومفكّرون عملوا على حماية حدود الأخلاق وصون مبادئها، ويمكن في هذا المجال الإشارة إلى سبينوزا الهولندي كواحدٍ من أعظم من تصدّوا للدفاع عن الأخلاق بعد عصر النهضة. وما زال كتابه عن الأخلاق الذي دوّنه على طريقة البرهان الهندسيّ، يشعّ كماسةٍ على جبين العلم والقيم. وعلى الرغم من ولادة سبينوزا في الغرب وعيشه فيه، فإنّ بينه وبين فلاسفة الشرق شبهٌ كبيرٌ،

وهذا الشبه يسمح بالمقارنة بينه وبين نصير الدين الطوسي و شيخ الإشراق السهروردي و ملا صدرا الشيرازيّ.

وها نحن ندلف إلى تقويم الفرضيّة ونقدها، نقدّم إلى القارئ الكريم مجموعةً من النقاط نعرضها على النحو الآتي:

١-إنّ محاولة كانط شرح العقل المحض وتبيينه إيّاه هي مجرّد مصادرةٍ وفرضيّةٍ، تؤدّي إلى تحوّل البحث في الطبيعة إلى مسارٍ ذاتيٍّ[1]، وذلك على الرغم من إصرار كانط على إمكان الخروج من دائرة الذاتيّة إلى فضاء الموضوعيّة، غير أنّ موضوعيّة كانط ليست سوى ظلٍّ لشاخص ذاتيّته.

٢-إنّ منظومة المقولات والقواعد طُرِحت في الرؤية الكانطيّة بوصفها منظومةً منظِّمةً، مع أنّ هذه المنظومةً ذاتُ طبيعةٍ كشفيّةٍ وبنّاءةٍ، أو على الأقلّ ينبغي أن تكون كذلك، وإلا سوف تولد تناقضاتٍ تؤدّي إلى نفي المبادئ القبليّة للفهم، أو إلى نفي السمة التنظيمية عن تلك المنظومة الكانطيّة.

٣-يتطابق جهاز الفهم مع الظواهر، ومن هذا التطابق تأتي قوانين العلوم التجريبيّة. ولكنّ الكليّةَ والضرورةَ اللتَيْن هما من خواصّ العلوم العقليّة لا تدخلان إلى ميدان التجريب بطريقة منطقيّة، وذلك لأنّ العلاقات في هذا الميدان لا تتأسّس على المنطق والعقل المحض، بل تتأسّس وتُكتشف بمساعدة الحدس التجريب وتدخّل الجهاز العقليّ وتوسّط منظومةٍ أخرى من المبادئ والقواعد.

وأمّا كيف يدخل قانونُ معدَّلٌ معمّمٌ يتضمّن الحكم بالضرورة إلى ميدان التجريب ليتحوّل إلى جزءٍ منه فهذا أمرٌ له قصّةٌ طويلةٌ في الفلسفة. وللفلاسفة في الغرب والشرق من مسلمين وغير مسلمين أنظارٌ وآراء متنوّعةٌ، وبعد عصر النهضة في أوروبا طُرِحت أفكارٌ جديدةٌ. ويُعدّ ديفيد هيوم مؤسِّسًا لمرحلةٍ جديدةٍ في هذا المسار، وقد كان لفلسفته التشكيكية أثرٌ عميق على الفلسفة كلِّها وخاصّةً على المباحث المرتبطة بهذا المسألة على

1. Subjective

وجه التحديد. وقد طرح كانط بعض آرائه بالاستناد إلى فلسفته النقديّة وكان له سهمٌ في هذه المعركة الفلسفيّة. وبعده بُذِلت مساعٍ كثيرةٌ تهدف إلى كشف سرّ التجربة وتقنين النتائج الناجمة عنها.

وبإذن الله تعالى سوف نشتغل على تفسير ونقد النظريّات التي طُرِحت بعد كانط، ليعدّ هذا النقد وذاك التفسير الأرضيّة اللازمة لطرح نظريّةٍ مقابلةٍ في تفسير كيفية استنتاج القوانين والقواعد العلمية في العلوم التجريبيّة. وهذه النظرية الجديدة مضافًا إلى أنّها تنبني على نقد النظريّات السابقة، فإنّها تعتمد على جهازٍ مفاهيميٍّ ومجموعةٍ من المبادئ، تعرّضنا لبعضها بالشرح والتبيين وبعضها سوف نتعرّض له بعد بيان الفرضيّات الأساسية في معرفة العلوم.

٤-إنّ أفكار العقل يمكن أن تكون يقينيّةً وغيرَ إشكاليّةٍ، حتّى لو كانت خاليةً من الحدس والمعرفة الحدسية.

٥-وجهة نظر كانط التي حاصلها أنّه ليس عندنا حدسٌ معنويٌّ أو حدسٌ غيرُ حسيٍّ، هي مجرّدُ فرضيةٍ ومصادرةٍ لم تثبت، ولم يقدّم لنا كانط ما يبرهن صدقها. وهذا الحكم على وجهة النظر هذه لا يُغفِل بعض التأييدات التي طرحها كانط دون كثيرٍ من العناية والاهتمام، وعلى أيِّ حالٍ ربّما نعود إلى هذه النقطة لاحقًا من هذه المقالة أو في محلٍّ آخر.

٦-الجدلية ليست سمةً لازمةً للميتافيزيقا، وفكرة التمايز بين الشيء كما يبدو لنا والشيء في حدّ ذاته في مجال معرفة العالم، ليست ناشئةً من العقل النظريّ المحض، حتّى يقال أنّ مكمن الخطأ هو في أعماق العقل النظريّ، وبالتالي من العبث بذل الجهد في سبيل الخلاص منه. وإنّ الجدلَ سمةٌ عارضةٌ على الميتافيزيقا نتيجة أسبابٍ وعللٍ محدّدةٍ، متى رفعنا هذه العلل ترتفع هذه السمة وتزول.

وبناء على رؤيتنا التي توصّلنا إليها في تبيين الجهاز المعرفي القبلي للعلوم، تبيّن لنا أنّ عروض الحالة الجدلية والأخطاء في العلوم هو معلولٌ لثلاثة عللٍ على نحو مانعة الخلوّ. أي إنّ أيَّ خطإٍ أو حالةٍ جدليّةٍ يمكن ردّها إلى واحدٍ من هذه الأسباب الثلاثة التي لا رابع لها. وهذه العلل هي:

أ-اختلال الصورة المنطقيّة للبرهان.

ب-عدم التطابق بين موادّ الدليل أو مقدّماته وبين الواقع، فحتّى لو كانت الصورة المنطقيّة للبرهان صحيحةً، فإنّ عدم التطابق هذا كافٍ في حصول الخطأ في المعرفة أو توليد نتيجةٍ جدليّةٍ.

وهاتان العلّتان نالتا حظّهما الكافي من الشرح والتفصيل في كتب المنطق والميتافيزيقا، وكانتا ملحوظتين على الدوام.

ج-فقدان المفاهيم والمبادئ الكافية، وهذه العلّة وحدها كافيةٌ لحصول الخطأ في العلوم، كما تكفي لإضفاء السمة الجدلية على العلوم. حتّى لو ارتفع السببان الأوّلان المذكوران أعلاه، وكانت صورة الدليل موافقةً لقواعد المنطق، وكانت المقدّمات والموادّ مطابقةً للواقع، فإنّ العقل قد يقع في خطأ الاستنتاج دون أن يلتفت عندما لا تتوفّر المفاهيم الكافية.

وإنّ أكثر الموارد التي استعرضها كانط وذكرها كأمثلةٍ للتناقض في قضايا العقل النظريّ، مبتلاةٌ بالغفلة عن هذا البعد وهو عدم كفاية المفاهيم، ولأجل عدم توفّر تلك المفاهيم في منظومته الفلسفية وقع في الخطأ في تقدير الموقف من العقل وحكم عليه بأنّه عقلٌ جدليٌّ.

وهذه النظريّة الأخيرة (انعدام المفاهيم والمبادئ الكافية) هي من أكثر الأسباب تأثيرًا في بنية العلوم، وقد ظهر لي ذلك خلال الاصطكاك بين الفروض والفرضيّات. وميدان جولان هذه النظريّة يمتدّ على ساحة العلوم كلّها وليس علمٌ من العلوم بمنأًى عن تأثيرها، ويظهر عمق تأثيرها عندما تستخدم أو تطبّق على أجهزةٍ علميةٍ متنوّعةٍ. مثلاً عندما نطبّق هذه النظرية على الميتافيزيقا فإنّ مشكلة الجدلية تنحلّ، وهي مشكلةٌ أخذت بتلابيب الفلسفة مدّةً طويلةً من الزمان، أمّا إذا التفتنا إلى هذا الخلل وزوّدنا الفلسفة بالمفاهيم اللازمة، فسوف تُحَلُّ المشكلة.

٧-يقدّم كانط الفهم والعقل بوصفهما أدواتٍ صوريّةً لإضفاء النظم على المعارف والعلوم، وأمّا هما في حدّ ذاتيهما فإنهما خاليان من المضمون والمحتوى، ولا يتوفّران على المضمون إلا عندما تتدخّل الحساسية والحدس وتقدّم لهما الأجوبة والمصاديق والقواعد والمفاهيم.

إنّ كانط بهذا الموقف وضع على عين (نبع) العلم والمعرفة حجرًا كبيرًا سدّ به فوهتها، وترك زرع الفلسفي والمعرفيّ في صحراءَ جافّةٍ حارقةٍ. ولم يستطع تخليص نفسه من هذه الورطة على الرغم من الجهود التي بذلها، ولم تُجْدِه الاستعانة بالعقل العمليّ والضمير الأخلاقيّ سوى في التخفيف من سَوْرة العطش في صحراء الشكّ التي ألقى نفسه فيها. ولم يكن حظّه من ذلك سوى جرعةٍ من اليقين تخفف حدّة عطش الشكّ، ونسمةٍ تُبرِّد حرارة روحه التي أثقلها الشكّ.

فالعقل فيه بعدٌ تنظيميٌّ وهذا لا شكّ فيه، ولكن ليس هذا البعدُ هو كلَّ حقيقته ولا تمامَ ماهيّته. ففي العقل بعدٌ آخرُ سواءً أكان ذلك في مرحلة الفهم أم في مرحلة العقل، وهذا البعد هو بعد البناء والمطابقة مع الواقع ونفس الأمر وذلك في عددٍ كبيرٍ من قضاياه ومفاهيمه ومبادئه. وإذا لم يُقبل هذا الكلام كحقيقةٍ ثابتةٍ بالوجدان أو البرهان فليُتعامل معها كفرضيّةٍ تعادل فرضيّة كانط ودعوًى تقابل دعواه.

هذا إذا تجاوزنا أنّ فكرة نفس أمريّة جهاز العقل والفهم هي من الأفكار الأساسية التي يمكن إثباتها بالبرهان وهي تتمتّع بالمستندات المنطقيّة والرياضية الكافية لإثباتها، مضافًا إلى إمكان إثباتها على الطريقة الكانطيّة أيضًا.

٨-إنّ تقييد مفاهيم الفهم والعقل ومبادئهما بميدان التجريب، يساوي من الناحية المنطقية اشتراطهما بالخضوع لمحكّ التجربة والتجريب. وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإنّهما يفقدان قبليّتهما واستقلالهما عن التجربة، وعندها على كلّ قضيّة من قضاياهما الخضوع للعرض على محكّ التجريب. وبعبارةٍ أخرى تقييد الفهم والعقل بالتجربة من جهةٍ، والحكم عليهما وعلى مفاهيمهما ومبادئهما بالاستقلال عن التجربة من جهةٍ أخرى، هو تناقضٌ بيّنٌ، وهذا التناقضُ وقعت فيه الفلسفة الكانطية عن غير قصدٍ وعن قصدٍ أيضًا.

والاحتمال الأخير (تعمّد التناقض) يستند إلى أنّها فلسفةٌ تصرّ على حفظ فروضها ومصادراتها، على الرغم من الوصول إلى التناقض المذكور، وكأنّها تصرّ على المبادئ التي انطلقت منها حتّى لو أفضى بها ذلك إلى التناقض.

٩-لم يقدّم كانط تفسيراً أو تبييناً كافيًا وخاليًا من الإبهام لتطبيق مفاهيم العقل وقواعده في مجال التجربة، وإنّما اكتفى بتوضيح أنّ مبادئ العلوم الطبيعيّة مفارقةٌ. وكان على كانط أن يفسّر لنا ويجيب عن هذا السؤال وهو: لِمَ وكيف يمكن لواقعتين تجريبيتين هما «(أ) و(ب)» أن تتوحّدا تحت مقولة العليّة وقانونها، ويولد في ظلّ هذه الوحدة قانونٌ علميٌّ؟ على الرغم من أنّ قانون الترابط العليّ بين واقعتين لم يخضع للتجريب، بل لا يمكن أن يخضع له؟ وإنّ توضيح هذه النقطة قاعدةٌ أساسٌ في تعريف العلم الطبيعيّ، وعلى أساس هذا التوضيح تتمايز الميتافيزيقا.

ونحن نفترض صحّة نظريّة كانط التي تقوم على أنّ قانون العليّة هو قانونٌ قبليٌّ، ونفترض كذلك أنّ فرضيّته في باب الحدس والحساسية مناسبةٌ ومقبولةٌ أو صحيحةٌ.

وكذلك نفترض من باب التسليم أنّ الفكر بنشاطه الذاتيّ يعمل على تطبيق المقولات والمبادئ على ميدان التجريب، ومضافًا إلى هذا كلّه يستفاد من الحدس لتعيين العلّة والمعلول؛ ولكن مع كل هذه الفروض ومع كل هذا التسليم نبقى محتاجين إلى فروضٍ أخرى لتعيين «(أ) و(ب)» بوصفهما علّةً ومعلولاً.

فمجموع هذه الفروض يعمل عمل الوسيط، ويطبّق قانون العلية على التجربة، دون أن يكون بين أيدينا وسيط صالح للانتقال من الفكر إلى التجربة، ومن دون هذا الوسيط لا يولد أيُّ قانونٍ علميٍّ، ولا يمكن مواجهة شكّاكية هيوم إلى بوسيطٍ يسمح بالانتقال من الفكر إلى الواقع التجريبيّ.

ولم يُولِ كانط هذه المسألة العناية الكافية التي توضّح الربط بين التجربة والفكر، وإنّما اكتفى بالوقوف عند بعض العناصر ذات الصلة وبيّنها. وعلى الرغم من ولعه بالفرار من الجزمية والدوغمائية ومحاولته بناء العلم الطبيعيّ على قواعد مختلفة اشتقّها من آرائه وأفكاره الفلسفية، إلاّ أنّه في نهاية المطاف انتهى إلى جزمية وسمت الفيزياء النيوتنية - الكانطية، ليست بأقلّ من الجزمية التي أخذها على فيزياء أرسطو.

١٠-حاول كانط وضع حدود لا مجال لاختراقها بين الميتافيزيقا وبين العلوم، وأقام هذه الحدود على تمايزٍ جوهريٍّ بين الأمرين أدّت في نظره إلى أنّه لو عصفت عواصف

التشكيك بل الإبطال بالميتافيزيقا فإنّ العلوم تبقى في مأمنٍ من ذلك، وتبقى تتابع مسارها التجريبيّ آمنةً مطمئنّةً.

هذا ولكنّ نقد جهاز العقل والتحقيق فيه لا يسمح برسم هذه الحدود غير القابلة للاختراق بين الطرفين، ولا يرضى العقل برسم حدودٍ فاصلةٍ إلى هذه الدرجة بين الميتافيزيقا وبين سائر العلوم.

وعلى ضوء هذا، لا يمكن حذف الميتافيزيقا أو الإضرار بها، دون حذف سائر العلوم أو الإضرار بها. وكلّ تشكيكٍ يعصف بالعلم ما بعد الطبيعيّ تنعكس أصداؤه في أودية العلوم كلّها، بل إنّ إبطال الميتافيزيقا وحذفها يؤدّي إلى إبطال سائر العلوم وحذفها من صفحة العقل.

الميتافيزيقا ليست فيزياءً ولا أيَّ علمٍ تجريبيٍّ آخرَ، أما الفيزياء أو غيرها من العلوم فهي ميتافيزيقا بشكلٍ أو بآخرَ وهي علومٌ نمت ونبتت براعمها في الميتافيزيقا. وقد يبدو هذا الكلام غريبًا للوهلة الأولى، غير أنّ معرفة العقل وكيفية اشتغاله على نحو ما مرّ باختصارٍ وعلى نحو ما سنفعله في محلٍّ آخرَ إن شاء الله يبرّر هذا الموقف ويجعله مأنوسًا.

ولسنا نرمي إلى التوحيد بين العلوم والفلسفة، ولا نسبة العلوم إلى الفلسفة، ولا نفي التمايز بينها وبين الفلسفة، بل ما نرمي إليه هو نفي وجود الخطّ الفاصل بشكلٍ نهائيٍّ بين الطرفين. فالعلوم لا يمكن فصلها بالكامل عن الفلسفة، ومهما كان الفاصل فلا بدّ من بقاء بوابةِ عبورٍ وجسور تواصلٍ بين الضفّتين.

الذاتي (النومين) الكانطي بصفته تصوُّراً فلسفيّاً[1]

إيفا شابر[2]

إحدى المسائل المهمّة المرتبطة بالمباني الفلسفية لإيمانويل كانط، تتمحور حول السؤال التالي: هل إنّ ما طرحه تحت عنوان النومين أي الشيء في نفسه، يتقوّم على أصلٍ فلسفيٍّ ومنطقيٍّ أو لا؟ أي هل إنّ الصياغة الذهنية التي جاء بها كانط يمكن اعتبارها أصلاً أساسيّاً تتقوّم عليه مبانيه الفلسفية أو لا؟ فهل إنّ هذا الأمر له شأنٌ معرفيٌّ بحيث يصبح معتبراً ويصون فلسفة كانط من شبهة كونها تصوّريةً؟ وعلى هذا الأساس تمحور البحث حول الإجابة عن الأسئلة المذكورة، حيث أُجيب عنها بالإيجاب وطُرحت فكرة أنّ الشيء في نفسه «النومين» الكانطي عبارةٌ عن صياغةٍ ذهنيةٍ فلسفيةٍ[3] لكنّه في الحين ذاته يبلور صياغةً تطبيقيةً ذات فائدةٍ علميةٍ.

تمّ التأكيد في هذه المقالة على أنّ إنتاج الصياغات المشار إليها والاستفادة منها هما أمران شائعان في مختلف العلوم ولهما فوائدُ منهجيةٌ، والجدير بالذكر هنا أنّ المفكّر الغربي هانس فايهينجر[4] يعتبر أوّل من

---

١. المصدر:

Eva Schaper, **The Kantian Thing-in-Itself as a Philosophical Fiction**, The Philosophical Quarterly, Vol. 16, No. 64, ***History of Philosophy*** Number (Jul.,1966), pp. 233-243.

تعريب: طارق عسيلي

٢. حول الكاتبة: إيفا شابر (Eva Schaper)، ولدت سنة ١٩٢٤ م في ألمانيا. تخرّجت من جامعة غلاسكو (Glasgow). وكان لها كرسي تدريس مادة الفلسفة. توفيت سنة ١٩٩٢ م عن ٦٧ عاماً.

3. Philosophical fiction

4. Hans Vaihinger

تطرّق إلى دراسة وتحليل فكرة الصياغة المعرفية ضمن مبادئ فلسفة «لو أنّ»[1] لإيمانويل كانط، إلا أنّ مرتكز البحث في هذه المقالة هو طرح مسألة النومين الكانطي للبحث والتحليل في صعيد ما ذكر.

من جملة المسائل التي تمّ تسليط الضوء عليها هنا أنّ الوجهة الفكرية لكانط قد تراوحت بين رؤيتين حول النومين، فهو برأيه ذو دورٍ إيجابيٍّ وكامنٍ في ما وراء عالم الحسّ والتجربة، أي في عالم الحضور والوجود؛ ومن ناحيةٍ أخرى اعتبر دوره سلبياً ولا يعرّف إلاّ على ضوء نسبته إلى الفينومين، أي إنّه بمثابة حدٍّ لمعرفتنا.

التحرير

******

التخيّل الفلسفي

لا ضرورة لأن يكون التخيّل الفلسفي من دون فائدةٍ. بل على العكس، لا يمكن الاستغناء عن كثيرٍ من الصور التخيلية كأدواتٍ منهجيةٍ، فهذه الصور تلقى قبولاً في المنهجيتين الفلسفية والعلمية. وعندما ننظر إلى الشيء في ذاته[2] الكانطي كواحدة من هذه الأدوات، فإننا لا نتّهم كانط باختراع قصةٍ وهميةٍ، بل نحن نحاول فهم ما يشتمل عليه المنهج الفلسفي الذي اعتقد مؤلفه نفسه بأنه ثوريٌّ. كما أننا نحاول إنقاذ بعض آراء كانط المهمة من إساءة فهمها واعتبارها مجرد إشاراتٍ تأمليّةٍ.

ليست هذه المحاولة جديدةً. فقد قدّم اقتراحها النسقي الأول **هانز فايهنجر**[3] الذي قدّمت فلسفته «**كما لو**[4]»[5] تفسيراً واستمراراً لكانط، والتي كان فيها الاعتراف بالمنهج التخيّلي أساسياً. فالمقاربة النظرية بالنسبة لفايهنجر هي من ضروب ال«كما لو» عندما تكون المفاهيم الأساسية المستخدمة فيها تخيلية، أي عندما لا يكون متوقَّعاً أن تتناسب أو

1. Philosophy of As-If

2. Ding an sich

3. Hans Vaihinger

4. As-If

5. Hans Vaihinger: ***Die Philosophie des Als-Ob***, Berlin, 1911. Engl. Translation by C. K. Ogden (***The Philosophy of " As-If"***), London, 1924.

تنسجم مع أيِّ شيءٍ معطًى، وعندما يكون تأكيد صدقها مستحيلاً في المبدأ. وربّما كان فايهنجر غامضاً بعض الشيء في التمييز بين الصياغات الافتراضية وصياغات ال«كما لو»، لكنه يعتقد عموماً أن ال«كما لو» لا يمكن أن تنحلّ إلى مجرّد «لو»، في حين أن الادعاء الافتراضي يستخدم مفاهيمَ يُأمل تأكيد صدقها أو التحقق منها مباشرة، أو على الأقل ألّا تتعارض قابليتها للتطبيق مع محاولات التأكيد أن الصور التخيّلية تؤدّي إلى التناقض. ومع ذلك فقد يكون لهذه التخيّلات المفهومية قيمةٌ عظيمةٌ. بالتأكيد لم يقلل كانط من أهمية هذه التخيّلات، فهي وإن كانت لا تساعد في الإضاءة على واقع ما، لكنّها، كما يعبرّ فايهنجر، أدواتٌ «لإيجاد طريقنا بسهولةٍ أكثرَ في هذا العالم»[1]. كان فايهنجر إلى حدٍّ ما سابقاً لعصره عندما درس ما وجده في كانط واقترحه كمبدأٍ للتطوّر المفهومي. وإذا كان ثمة ما يجعل المرء متردداً في إعطاء فايهنجر ما يستحقه في هذه الأيام، فهو المبالغة في ادعاءاته حول مقاربته. ذلك أنه عندما اعترف ذاتَ مرةٍ بما سمّاه «النشاط التخيّلي للوظيفة المنطقية» وجد التخيلات في كلِّ مكانٍ، وبات في غاية الصعوبة بالنسبة له وبشكلٍ متزايدٍ، أن يتكلم في غير صيغةِ «كما لو» في سياقات نظرية العلم، والمنطق، والسوسيولوجيا، والتشريع، وحتى في الرياضيات. ثم طور فايهنجر من النظرة السليمة إلى القيمة غير المباشرة للأفكار العقلية التخيلية في البحث عن الحقيقة، نسقاً قُصد منه التخلّي عن دراسة الحقيقة لعدم ملاءمة ذلك. ويمكن تشبيه فلسفته بمسرحيةٍ فخمةٍ تدور حول أشخاصٍ غيرِ واقعيين يخوضون مغامراتٍ بعيدةً عن الواقع، يتم تمثيلها أمام جمهورٍ وهميٍّ، في ظروفٍ مركّبةٍ، ويمثّلها ممثلون هم المكوّن الحقيقي الوحيد في كل التركيب، عنيت الأدوار الفكرية. اليوم يمكننا أن نرى لا حيث ذهب فايهنجر بعيداً فحسب، بل أيضاً حيث كان على حقٍّ. نحن منسجمون تماماً مع المنطق المتشعّب للأفكار المختلفة، ونقبل من دونِ قلقٍ وجوديٍّ كبيرٍ، عدداً كبيراً من مبانينا المفاهيمية بوصفها أدواتٍ مضللةً إلى حدٍّ ما في تجارِبِ مشاريعَ نظريةٍ غامضةٍ وقابلةٍ للدحض، ولكن لا يمكن أبداً التحقق منها بشكلٍ تامٍّ.

---

1. ***The Philosophy of " As-If***", p. 15.

يجب أن نتذكر أن فايهنجر كان أول من صاغ تقويماً منهجيّاً لطريقة التجربة والخطأ، بالقدر نفسه من التشديد على خصوبة الخطأ والتخمين الذي يمكن لأيٍّ تلميذٍ من تلاميذ بوبر في الراهن أن يحرص عليه.

الصور الذهنية لفايهنجر

الصور الذهنية التي ركّز عليها فايهنجر هي الأدوات المفهومية التي ليس فقط يمكن أن تتعارض مع الوقائع كما نعتقد أننا نعرفها، لكنها ستؤدّي إلى تناقضٍ ذاتيٍّ إذا لم نعترف بخاصيتها التخيلية. فثمة مثل من أمثلة فايهنجر مألوفٌ لنا اليوم تماماً - مفهوم الذرة، الذي ساهم في إنجاز أحد أروع التطورات في التفكير الفيزيائي. رأى فايهنجر أن هناك إساءةً لمنطق تفسيره عندما نفكر فيه كما لو كان «الفرضية الذرية»، أيْ كتعميمٍ ممكن الصحة للأشياء الموجودة في الطبيعة. وهذا، وفقاً له، يمكن أن يؤدّي إلى تناقضٍ لا يمكن اجتنابه إلا عندما يتاح للذرة أن تحصّل ميزتها التخيلية (يمكن أن نبيّن هذه الفكرة أيضاً من خلال مثلٍ حديثٍ: يجد العلماء ملاءمة في اعتبار الضوء أحياناً ظاهرةً مؤلفةً من موجاتٍ وأحياناً ظاهرةً مؤلفةً من جزيئاتٍ، لكن من الناحية المنطقية لا يمكن اعتبار الضوء مؤلّفاً من موجاتٍ وجزئياتٍ في الوقت نفسِه.) استخدم فايهنجر مثالاً أقلَّ إثارةً للجدل وهو تخيّل عالَمٍ يضمّ فرداً واحدًا فقط، يمكن أن يصلح لهدفٍ واحدٍ نافعٍ في سياقاتٍ فلسفيةٍ محددةٍ بحذرٍ. من الواضح أن هذه العزلة التجريدية التي تهمل كل العلاقات التبادلية، يجب عندما لا يتم أخذ ميزتها التخيلية بنظر الاعتبار، أن تؤدي إلى تناقضٍ في مفاهيم الفردانية والعالم. وهناك أمثلةٌ أخرى أكثرَ وضوحاً يضربها فايهنجر. لا أحد يشك في طبيعة الأفكار التخيلية وفي فائدتها مثل «الإنسان العادي[1]» أو حتى حرب الكل ضد الكل[2] عند هوبز. فالفروع المعرفية السوسيولوجية ستكون خاسرةً بدونها، وعادة تعرف هذه الفروع المعرفية كيف تعالجها. إن فايهنجر لا يحاول البحث في أيِّ مكانٍ إذا كانت التخيلات الفلسفية تؤدي

---

1. The average man

2. Bellum omnium contra omnes

الوظيفة نفسَها التي تؤديها التخيلات في العلوم الطبيعية والاجتماعية. تشير أمثلته من دون تمييزٍ إلى الأدوات الافتراضية في العلوم الطبيعية، وإلى الأفكار الفلسفية، وإلى مفاهيم النظام المنهجي في المجالات المعرفية السوسيولوجية والتاريخية. لن أحاول أن أوضح الفرق، بل سأركّز على التخيلات الفلسفية فقط.

لكن ما كتبه فايهنجر، ورغم ما فيه من متعةٍ، ليس مورد بحثي هنا، فمورد البحث هو الشيء في ذاته الكانطي. إن اعتقاد فايهنجر أن هذا المفهوم يمثّل بشكلٍ لافتٍ للنظر ماهية ووظيفة التخيل الفلسفي، لم يُحمل -بقدر ما يمكنني أن أعرف - على محمل الجد بشكلٍ كافٍ. في ما يلي سأتبنّى اقتراح فايهنجر وسأطوِّره بشكلٍ مستقلٍّ عن فلسفته في «كما لو».

الشيء في ذاته الكانطية و النقد عليه

توالت الهجمات على كانط منذ أن اقترح الشيء في ذاته بسبب إخفاقه في تزويد الفرضية التي لا تكون داحضةً لذاتها. إن قراءة اقتراح كانط كفرضيةٍ افتراضيةٍ حول الواقع، تكون بفهم أن الأشياء في ذاتها في أعلى درجات الواقعية، أما الظواهر فتكون اشتقاقاتٍ ناتجةً عن مواجهة الوسطاء مع هذه الحقيقة، وخاضعةً لوجهاتِ نظرٍ إنسانيةٍ غيرِ قابلةٍ للتبسيط. لكن وفقاً للفرضية، فإن الأشياء في ذاتها غيرُ قابلةٍ للمعرفة، ولا يمكن تشكيل علاقةٍ بينها وبين الظواهر الإنسانية – لا يوجد علاقةٌ يمكن أن تجعل الاشتقاق المفترض مفهوماً؛ لأن العلاقات يمكن أن تتحدد على أساس المقولات، وليس لهذه المقولات مشروعيةٌ وراء الظواهر. فالحديث عن الأشياء في ذاتها بوصفها أسباباً، أو أسساً أو خلفياتٍ للظواهر يؤدّي إلى التناقض أو إلى مجرد تعابيرَ مجازيةٍ. إذاً، الأشياء في ذاتها لا يمكن أن تتميز. ومع ذلك، فإننا عندما نحاول فعل ذلك، من أجل أن نعرضها كحقيقةٍ مطلقةٍ، فإننا نصل إلى طريقٍ مسدودٍ. (سواء أتحدثنا عن النومينا بصيغة المفرد أم بصيغة الجمع فهو غير ماديٍّ: بالمعنى الدقيق للكلمة لا ينطبق عليه أيِّ تمايزٍ عدديٍّ.) لقد رفض كانط مراراً وتكراراً

محاولة الكشف عن بنية العالم النومينالي (الموجود في ذاته)[1] على أساس المفاهيم التي تنطبق على العالم الذي يمكن أن نعرفه. وقد أشار مراراً وتكراراً إلى أن الأشياء في ذاتها لا يمكن أن توصف، أو حتى لا يمكن بأيِّ معنًى عاديٍّ أن تكون موجودةً. هذه المقاربة التي نصح بها فايهنجر والتي سأتّبعها هنا تحمل هذه المقاطع في النص الكانطي على محمل الجد أكثر من المقاطع الأخرى حيث كان كانط أقل حذراً.

لأن كانط لم يكن غامضاً على الإطلاق، حول الوظيفة الدقيقة للشيء في ذاته بنظامه، فإنه تنقّل بحرّيةٍ بين موقفين، بدا أحياناً أنه يقترح أن الأشياء في ذاتها يجب أن تكون مفترضةً مسبقاً لأنها موجودةٌ، أيْ إنه يستعمل النومينا كمفهومٍ أساسيٍّ في الفرضية حول طبيعة الأشياء، بالإضافة إلى أنها الفرضية، التي يمكن تأكيدها بشكلٍ مباشرٍ من خلال التطبيق المفصّل لنتائجها. لكن كانط، في أوقاتٍ أخرى، يرى أن النومينا هو الافتراض المفهومي الذي بواسطته يمكن أن نحدد الظواهر بوصفها الشيء الذي يظهر لنا، أي إنه يستعمل الشيء في ذاته كحدٍّ نظريٍّ. فقط ما يقوله حوله بوصفه مفهوماً محدِّداً هو الذي يدعم بشكلٍ مباشرٍ وجهة النظر التي تقول أن الشيء في ذاته هو فكرةٌ تخيليةٌ يجب التعامل معها كأنها اقتراح كما لو. وفقط عندما يتمّ التأكيد على هذا الأمر، يمكن أن ندرك أن توظيف كانط للمنهج التخيلي الجدلي لا يشتمل فقط على هذا المفهوم، بل إن كامل فلسفته تبلغ ذروتها في هذا المفهوم الأساسي، الشيء في ذاته.

عندما ركّز كانط على هذا الجانب كان مدركاً أنه لم يكن بمقدوره القول أكثر من أننا نتابع كما لو أن الأشياء في ذاتها كانت موجودةً فعلاً، وكما لو أنها أثّرت فينا من خلال مظاهرها، وكما لو أنها شكّلت عالماً نومينالياً منتظماً. فهذه التخيلات ضروريةٌ في النسق الكانطي كي نحدد ما يمكن أن نعرفه بالحدود، وهي ضروريةٌ للكلام مطلقاً عن أيِّ شيءٍ وراء حدود «التجربة الممكنة» (الميل الذي لا يمكننا اجتنابه وفقاً لكانط، بسبب «ديالكتيك العقل البشري الذي لا يمكن اجتنابه»). لكن من الضروري أن تبقى تخيلاتٍ. أمّا إذا

1. Noumenal

فهمناها حرفيّاً، فلا معنى لها، إذ يمكن أن يتبين هذا - وقد بيّنه كانط - في الكشف عن تناقضات التقريرات حول الأشياء في ذاتها التي تستخدم مقولاتٍ، مقولاتٍ غيرِ مرتبةٍ، وهذا صحيحٌ، لكن الوسيلة الوحيدة للتفكير الاستطرادي متوفرةٌ لنا في النسق الكانطي. تطوّر هذه المقولات ذاتها على افتراض ال«كما لو» للأشياء في ذاتها، ولا يمكن أن تفيد في تمكين الوصول إلى وصف أو تعريف ما هو مفترَضٌ. وبالتالي من الضروري للشيء في ذاته أن يبقى مفهوماً محدِّداً فقط، أي المفهوم الذي يحدد استعمال المقولات المتشكّلة على افتراض ال«كما لو»لما يكمن خلف الحدود. لكن كانط ذاته لم يتمسّك دائماً بهذا الموقف. فعندما تحدث عن الفرضية الكوپرنيقوسية فإنه كان يفهمها بأنها مثبتةٌ من خلال قصور أيِّ فرضيةٍ معروفةٍ يمكن من خلالها تفسير الحالة المفروضة. عندما حاجج بتلك الطريقة، كان يتخلّى عن الخط الوحيد المترابط الذي يمكن أن يجعل الأشياء في ذاتها صالحةً فلسفيّاً كمفاهيمَ تخيليةٍ. في ال«كما لو» كانط بحماسه الذاتي من أجل حله المعيّن. كان يشار إلى هذه النتائج في الغالب من خلال أكثر نقاد كانط حدةً باعتبارها عيوب المنهج الترانسندنتالي. سأحدد هذه العيوب في إخفاق كانط بتطوير ترابط مقاربة «كما لو».

الشيء في ذاته بمثابة التخيّل الفلسفي

يمكن اعتبار الأشياء في ذاتها تخيلاتٍ مساعدةً على الاكتشاف، ووسائلَ تمكننا من تفسير وضعٍ مفترضٍ على أساس نظريةٍ ما. فالأشياء في ذاتها بوصفها تخيلاتٍ مساعدةً على الاستكشاف تتيح لنا اشتقاق وعرض مجموعةٍ معقّدةٍ من النتائج إذا واصلنا كما لو كانت حقيقةً. إنّ الصور النومينالية بوصفها مفهوماً أساسياً في ثورة كانط الكوبرنيكية، والتي يجب اعتبارها اقتراحَ «كما لو» معقَّدًا: هي تأمّل للوضع الابستمولوجي كوضعٍ توافقيٍّ بين الذات العارفة والموضوع القابل للمعرفة، أيْ إنها تأمّلٌ للأشياء كما هي في الحقيقة أو بشكل مستقل خارج مجال ما يمكن معرفته. هذه الصياغة لـ «الثورة الكوبرنيقية» تثمر الميزة المثالية شكليّاً للزمان المكان، واشتراك المقولات في إجراء التجربة نفسِه. لكن هذه النتائج بدورها، تجعل الميزة التخيلية للأسس المفهومية واضحةً تماماً، لأنها تؤدّي إلى تناقضٍ

عندما تستعمل بعلاقةٍ محددةٍ بهذه القاعدة. مثلاً هذا يحصل، عندما ننسب المكانية أو الزمانية للأشياء في ذاتها، أو عندما نحاول التفكير عفوياً بالحقيقة المطلقة. يمكن السؤال لِمَ، لو كان هذا هكذا، يجب أن يقع المرء في اضطراب افتراض التخيلات المساعدة على الاستكشاف؟ الجواب الكانطي (وإن كان هذا ليس الجواب الدائم لكانط) هو أن النتائج مفيدةٌ جدّاً من أجل أهدافٍ غيرِ التأكّد والتحقّق من الفرضية، إنها مثمرةٌ من حيث إنها تسمح لنا بمعالجة المادة التي يمكن أن تؤخذ بنظر الاعتبار في ضوء النتائج، والتي من جهةٍ أخرى، يمكن أن يتعذّر الوصول إليها أو لا يتم التحري عنها بالشكل الكافي. في حالة كانت المادة التي يمكن معالجتها على أساس المكان والزمان والمقولات هي مادةً قابلةً للمعالجة على أساس الأنساق النظرية مثل فيزياء نيوتن أو مثل المشاريع النظرية كما تحددها «التجربة الممكنة». في التطبيق الفعلي للنتائج، أي في التعامل مع المفاهيم التي اكتسبت من الاستعمال التخيلي المساعد على الاستكشاف، فالمفاهيم التخيلية الأساسية لم تحدد أو تعرّف، لذلك يتم اسقاطها في العملية. أما إذا كان لها أن تثبت ضمنيّاً في العملية، أو إذا تم اعتبارها ما تنطبق عليه النتائج المفهومية أيضاً، عندها يكون التفكير غير المنطقي في أسوأ حالاته، وهذا ما يسميه كانط «الوهم الديالكتيكي». فقد كان هو نفسه قادراً تماماً عليه عندما تحدث عن النومينالي بوصفه كافلاً للصورة الفينومينالية. والآن يمكننا أن نقول: عندما نسي ال «كما» في «كما لو» خاصته.

إن وصف الفلسفة النقدية التي كان كانط ذاته مولعاً بالتشديد عليها، أعني «الواقعية الأمبريقية و المثالية الترنسندنتالية»، يشكّل بعباراته دلالةً أبعدَ لمقاربة «كما لو». فليس فقط أن المفاهيم التخيلية المستعملة في القضايا هي ذاتها خارج المجال الذي يكون فيه لنتائج هذه الاقتراحات تطبيقٌ محدِّدٌ أو وصفيٌّ، بل حتى أن هذه النتائج يجب أن تعالج بطريقةٍ ثنائيةٍ. فمن أجل غاياتٍ إمبريقيةٍ نحن مبررون تماماً في اعتبار المكان والزمان واقعيين، وفي اعتبار المقولات قابلةً للتطبيق على كل حقل الظواهر بدون استثناءٍ. لكن عندما نرغب في طرح أسئلةٍ حول حالة المكان والزمان أو المقولات، يجب الاعتراف بمثاليتها، وإلا فإننا سنقع في شَرَك المغالطات والمتناقضات والمواقف غيرال مريحة منطقيّاً، وهذا

يضاهي القول أن في العملية التي أوصلت إلى النتائج المفهومية لصيغة «كما لو»، يكون الخيال الأصلي بوصفه خيالاً خارج الموضوع، أو بالأحرى، بقدر ما هو خيالٌ يكون خارج الموضوع، لأن ما ينتج عنه يمكن اعتباره «حقيقيّاً» لكل الغايات الإمبريقية. لكن عندما نبحث في وضع هذه النتائج المفهومية فإن عبارة «غير حقيقيٍّ» ستكون أكثر ملاءمةً، رغم أن عبارة «تؤدي إلى التناقض إذا اعتبرت حقيقيةً»، ستكون أكثرَ دقةً. «الحق الإمبريقي» و « المثالية المتعالية» هي مصطلحات كانط التي استعملها للتعبير عن الدور المزدوج للمفاهيم المكتسبة من المقاربة عن طريق الثورة الكوبرنيكية. وهذه الثورة هي أكثر صياغات كانط لاقتراح «كما لو» وضوحاً: تأمل العالم كما لو كان ما يظهر لنا، وبالعكس، تأمل النومينالي كما لو كان ما يشكل أساساً لهذا الظهور.

النقد علي الشيء في ذاته و موقف كانط منه

كان الوضع الغامض والغريب للشيء في ذاته عند كانط موضوع مزيدٍ من الجدل في دراسات كانط. فقد كان سليمان ميمون[1] أول من استعمل مجاز التصوف الرياضي للمرة الأولى في زمانه وحاول الاستفادة من مسألة الجذر السلبي $\sqrt{-a}$ للإشارة إلى بعض خصوصيات الشيء في ذاته في كتابات لِكانط. فعل ميمون ذلك لكي يزيد من قوة تفسيره الخاص كانط، ناسباً إليه مثاليةً مطلقةً واضحةً، غير أن التشبيه، لا يؤدي بالضرورة إلى النتائج التي توصّل إليها ميمون. إنها في الواقع المحاولة الأولى لتوضيح ما تشتمل عليه عملية الأفكار، ويمكن تقريرها كما يلي:

الرقم الخيالي $\sqrt{-a}$ لازمٌ للبنية الرياضية، فهو يسمح لنا بالاستمرار وصولاً إلى الاستدلالات المعقدة والمستحيلة من جهة أخرى.

---

1. Salomon Maimon: ***Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist***, Leipzig, 1797. Mainly p. 191, but see also pp. 25-26.

لكن الاستنتاج أن الرمز $\sqrt{-a}$ «يدل على» أن ما هو واقعيٌّ هو غيرُ منطقيٍّ. إنه ليس أكثر من أساسٍ لعمليةٍ محددةٍ. إذ كلما كانت هناك محاولةٌ للتأمل الميتافيزيقي، بمصطلحاتٍ اكتسبت من الاستدلال الرياضي حول «الكميات السلبية»، نتجت لغةٌ اصطلاحيةٌ لا معنى لها رياضيّاً وفلسفيّاً. فالرمز $\sqrt{-a}$ هو خيالٌ رياضيٌّ، والاستمرار بهذه الفكرة منطقيٌّ تماماً. ولا معنى لمحاولة السؤال: ما هو $\sqrt{-a}$ ؟

ففي الحالة الأولى يستعمل المرء مفهوماً تخيليّاً، في الحالة الثانية قد يحاول التعبير عنه بأيِّ شيءٍ. ومن السهل هنا أن نرى التشابه مع الشيء في ذاته الكانطي. فالعملية المنطقية هنا غيرُ قابلةٍ للرفض، وقد تكون نافعةً وضروريةً ضمن نسقٍ. لكن تحويل المصطلحات التي تكتسب في هذه العمليات للإضاءة حول الأشياء في ذاتها، أو لاكتشاف «ما هي» فعلاً، يؤدي إلى نتائجَ فلسفيةٍ تافهةٍ. هناك مماثِلاتٌ شبيهةٌ يمكن التزوّد بها من خلال أخذ مفهوم اللامتناهي الرياضي بنظر الاعتبار، وهنا من جديدٍ يكون فهم ال«كما لو» ضروريًّا للعملية، وتكون ميزتها التخيلية عديمة الصلة بالعملية، وإذا تم الاسترسال في الملاحظات حول «واقعيتها»، فهي بلا معنى.

لم يشمل كانط الشيء في ذاته ضمن أفكاره العقلية، وهي المجموعة الوحيدة من المفاهيم التي قبلها في النقد الأول (*نقد العقل المحض*) كتخيلاتٍ مساعدةٍ على الاستكشاف. على كلِّ حالٍ ترتكز مسألة إدراجي لها - كما كانت المسألة عند فايهنجر - على الشبه في الطبيعة المنطقية لهذا المفهوم والمفاهيم التي أشار إليها كانط باعتبار أنها تؤدي إلى «مجرّدِ مبادئَ تنظيميةٍ». فاستعمال أفكار العقل «المجرد تنظيميةٌ» مثل الله، والحرية، والخلود، وعلى مستوًى آخرَ، الوحدة، الكلية، النسق، النظام، إلخ، يتراءى لي أنها لا يمكن أن تتميّز عن استعمال كانط للشيء في ذاته، كما مثلاً في قاعدة «استنباط» المقولات (الذي هو في الوقت نفسِه استنباط الصيغة المكانية والزمانية لكل التجارب الحسية). قدّم كانط الاستنباط بوصفه إفراغاً لنتائج فرضية «التجربة انطلاقاً من الوحدة التأليفة للوعي». فإذا قرئ هذا كنتيجة لاقتراح «كما لو»، يكون له معنًى منطقيٌّ على المستوى النظري، كالمعنى المنطقي للأوّليات العقلية للتفكير الديني، والأخلاقي

واللاهوتي عند كانط - لكن فقط طالما ليس هناك وصول لنتائج يمكن أن تشوّه وظيفة ال«كما لو» وتحولها إلى وظيفة الفرضية القابلة للإثبات عن العالم.

ليس سهلاً من تقريرات النقد الأول أن نفهم معنى أن تكون أفكار العقل مفيدةً وضروريةً كمبادئَ مساعدةٍ على الاستكشاف. فكانط يولي أهمية في ***نقد العقل المحض*** لمناقشة هذه الأفكار فقط في الديالكتيك الترنسندنتالي[١]، حيث لم يكن استعمالها قيد المراجعة، بل إساءة استعمالها. مع ذلك من خلال الكشف عن الحجج المضللة التي يجدها مجتمعةً حول المفاهيم التقليدية مثل مفاهيم النفس، الحرية، اللانهاية، والله، يشير كانط بوضوحٍ إلى أن تلك الأفكار لا تؤدّي إلى وهمٍ ديالكتيكيٍّ إلا إذا حصلت ادعاءات المعرفة النظرية. وعندما يتمّ اجتناب هذه المزاعم بحذرٍ، فلا حاجة للوصول إلى نتائجَ فاسدةٍ أو مقلقةٍ. يبدو أن كانط كان يعتقد في النقد الأول أن الطريقة الوحيدة لإثبات الاستعمال الإيجابي لأفكار العقل التي تمّ استبعادها لأهدافٍ نظريةٍ كان بإثبات صحة قبليتها [٢]العملية. وهذا ما فعله في نقد العقل العملي، وعندما نمعن النظر فيه، نجد أن الاستعمال العملي هو افتراضٌ عمليٌّ لصيغة «كما لو»: فقط على فرض وجود الحرية تكون الأخلاق ممكنةً، مع ذلك لا يمكن أن يقال شيءٌ عن الحرية التي تتيح لنا الاستنتاج النظري بأن الحرية موجودةٌ.[٣] عندما تهمل «كما» لا نعود نتكلم ضمن حدود كانط عن التقريرات الأخلاقية، بل يصدر منا أسوأ أنواع الميتافيزيقا.

وهذا تحديداً ما كان كانط يفعله. لكنه كان يشدد تكراراً على المناورة الصعبة للحفاظ على توازنٍ متوتّرٍ بين إرادة معرفة «الحقيقة المطلقة»، ومعرفة أن هذا الكلامَ غيرُ منطقيٍّ. فنقده الثاني (نقد العقل العملي) أقنعه لبرهةٍ أن أفكار العقل، التي نزلت إلى مستوى الأدوات التي كان لها فائدةٌ فكريةٌ في النقد الأول، كانت على كلِّ حالٍ منفتحةً على نوعٍ مختلفٍ من الإثبات. اجتنب ببراعةٍ لامعةٍ المسألة الحقيقية التي أثيرت في ***نقد العقل***

---

1. Transcendental Dialectic

2. a priori

3. ***Critique of Practical Reason***, e.g. a 5, a 13-14.

المحض. إذ كيف لا يمكننا أن نعرف أن ما هو مفترضٌ في كل أفعالنا هو عواملُ أخلاقيةٌ؟ لذلك يجب أن يصدر النقد ثالث (نقد ملكة الحكم)، رغم أن حقل الفلسفة النقدية كان مغطًّى تماماً، كما كان كانط لا يملّ من إخبارنا. إن ثقته المثيرة للجدل بأن النقد الثالث كان يجب أن يردم هوّةً[١] بين النقدين الآخرين يمكن أن أفهمه فقط كاعترافٍ بأن وضع الأفكار والمفاهيم الرئيسية التي تم التعريف فيها في النقدين الأولين بات ضاغطاً جدّاً بالنسبة لكانط ما جعله يشعر أن تهرّبه كان فجوة يجب ردمها. فقد كان تهرُّباً، إذا أخذنا بنظر الاعتبار الحالة الغريبة للشيء في ذاته، التي رفض كانط أن يعدّها بين المبادئ التنظيمية وأفكار العقل التي يمكن استعمالها بطريقةٍ استكشافيةٍ.

تأمّل الشكل الأساسي لبرهان كانط المهم كما تمثل في جميع تطبيقات المنهج الترنسندنتالي على الأسئلة حول مجال وصحة التفكير القبلي[٢]. البرهان العام للفلسفة النقدية هو من التجربة كما نخوضها إلى التسليم بخوضنا تلك التجربة. فكانط يتخّذ دائماً وضعاً معقداً كمعطًى ويتابع وصولاً إلى الشروط التي يصبح فيها هذا الوضع سهل التفسير نظريّاً، وكذلك يجعل البنية النظرية الجديدة ممكنةً. إن الشكل الترنسندالي من البرهان بحد ذاته حياديٌّ بالنسبة لما يمكن أن توفره الفرضية للتفسير النظري للوقائع التي يجب تفسيرها، وهذه هي المسألة التي قصد كانط أن يعتّم عليها عندما تقدّم بثورته الكوبرنيكية. فالبنسبة لنتيجة البرهان من التجربة إلى الفرضية التفسيرية فهي أن هناك مسلّمات قبلية لا ما هي هذه المسلمات. فالبرهان الترنسندنتالي لا يزودنا بالأساس الذي يجب تفسير المعطى عليه: هذا البرهان لا يشتمل على فرضية الأشياء في ذاتها التي لا يمكن معرفتها والظواهر التي تشكل موضوعات المعرفة - أو أيِّ فرضيةٍ أخرى معيّنةٍ. لا شيء ينتج من النظر إلى التجربة أو أيِّ وضعٍ معطًى، كما عرف كانط تماماً، باستثناء أننا نحتاج إلى أطرٍ مرجعيةٍ منظمةٍ. في المقابل ينتج كثيرٌ من النظر إلى التجربة كما لو كانت توافقاً بين التأليف وما

---

1. This gap, however, on Kant's own showing, does not exist in the extension of the "field of objects" to be handled by critical philosophy, but only in "some territory or other with a certain character" for the application of the principle of judgement. (***Critique of Judgement***, B XXI).

2. A priori

يمكن تأليفه. في الفرضية المزوَّدة تتصور الأشياء في ذاتها كأفكارٍ متخيلةٍ، أيْ كأفكارٍ لا يمكن حلها إلى مكوّنات الحالة الفعلية. وهذا ما يقحمه كانط في صياغته للنومينا باعتباره من حيث تعريفه غيرَ قابلٍ للمعرفة. فقد قدم الشيء في ذاته بتروٍّ بوصفه ليس جزءاً ممّا يفسره. إنه ينتسب لما تمثّله الثورة الكوبرنيكية، أعني الاقتراح باستمراره كما لو كان الواقع المستقل وراء ما هو واقع بالنسبة لنا. ويبقى الشيء في ذاته، بوصفه جزءاً من الاقتراح الذي يمكن على أساسه بناء ما هو قابلٌ للمعرفة، غيرَ قابلٍ للتعريف وغيرَ قابلٍ للإثبات، لأنه يبقى مطلباً في عملية التفسير، وخاصيته التخيلية لا تبدو لي مختلفةً عن خصائص مطالب العقل الأخرى التي يسمح بها كانط بوصفها مبادئَ تنظيميةً. فالنظام مثلاً، لا يمكن استقاؤه من مجموعةٍ من الظواهر، لكن وجود هذا المفهوم التنظيمي في الذهن، يجعل الأشياء قابلةً للتنظيم. وبالتالي فإن النسق ليس شيئاً يمكننا ملاحظته، لكن افتراضه التنظيمي، يجعل النسقية ممكنةً. وعليه فكل محاججات كانط الترنسندنتالية من التجربة إلى مسلماتها، سواءً في سياق الإبستمولوجيا، أم علم الأخلاق، أم علم القيم، زودّت خفيةً (كما في حال النومينا) أو بصورةٍ واضحةٍ (كما في حال مسلّمات العقل) بمصطلحاتٍ نظريةٍ تنتمي لأطرٍ ليست بذاتها جزءاً من البرهان الترانسندنتالي. هذه الأطر هي اقتراحاتٌ بكلِّ ما في هذه الكلمة من معنًى.

كان كانط في الغالب يسقط البراهين الترنسندنتالية ويلجأ إلى مقتضيات العقل الواحد مع الآخر. لقد اعتقد أن الفرضية الكوبرنيكية التي طرحها في بداية أعماله النقدية كانت الفرضية الوحيدة التي يمكن الاحتفاظ بها، وتصرّف كما لو كان قد وصل إليها من خلال البرهان الترنسندنتالي فقط. المهم في الأمر أن تميّز الفينومينا والنومينا كاد يكون بقوة الوحي بالنسبة لكانط. وهذا يدعونا للقول أن تبسيط المسألة إلى مجرّد القول أنه بدأ بها كفرضيةٍ وانتهى إلى النسيان أنها كانت فرضيةً، ما هو إلا تسخيفٌ لأخطاء كانط ومكانته كمفكرٍ معاً. فمن المهم أن كانط عندما يصل الأمر إلى تبرير فرضيته المميّزة، فإنه يسمح ضمناً بتماهي الأشياء في ذاتها مع أفكار العقل، وهو تماهٍ رفضه علناً عندما رفض التعامل معها بانتظامٍ كأفكارٍ تنظيميةٍ.

أن تكون الأشياء في ذاتها «مجرّدَ أفكارٍ» لكل المقاصد النظرية هو أمرٌ واضحٌ من معالجة كانط لها في الفصلين الأولين من كتاب ***نقد العقل المحض*** الديالكتيكا[١] و «النومينا والفينومينا». ومع ذلك، يصرّ كانط على التسليم الضروري بها، رغم أنه يحذّر من الأسس التي ترتكز عليها، والتي يمكن أن تكون دائماً غيرَ منطقيةٍ. التسليم بالعالم النومينالي من مقتضيات العقل، ونظراً لأن كانط اعتقد أن العقل كان في نفس طبيعته منوطاً بالتفكير باللامشروط وراء كلِّ تحديدٍ مشروطٍ، واعتقد أن الأشياء في ذاتها كانت الصياغة الوحيدة المناسبة لما يجب أن يفكر فيه العقل. وهكذا لا يمكن اجتناب بعض أفكار العقل بسبب بنية العقل كما فهمه كانط. فالعقل بالنسبة له، يتميّز بالتوجّه نحو الكليات. لكن من الخطأ هنا التفكير أن كانط سقط ضحية الإرباك نفسه الذي انتقده بشدةٍ في الديالكتيكا: الخلط بين الأدوات المنهجية والخصائص الوصفية والتكوينية للأشياء الحقيقية. فكانط لم ينسَ في أيِّ وقتٍ أن المكانة المميزة للأشياء في ذاتها باعتبارها ضروريةً لا تشير إلى أنها ضروريةٌ موضوعيّاً، فهي لم تكن ضرورةً لما هو واقعيٌّ بشكلٍ مستقلٍّ، بل من أجل فهم ما هو غيرُ مستقلٍّ فقط. وهذا من الضرورات العقلية، أيْ إنه ضرورةٌ لطرق تفكيرنا. لذلك لم يواجه السؤال الذي سمّاه حينها «ضرورةً ذاتيةً» إلا في النقد الثالث، وفقط هناك حاول أن يصوغ بإيجابيةٍ ما أوجزه بسلبيةٍ في فصل الديلكتيكا من النقد الأول.

يكرر الحديث في الدياليكتيكا عن عدم قدرة العقل على البقاء قانعاً بما هو مشروطٌ. ومع ذلك فإنه يدرك أن الاستسلام لميل نسخ المشروطات يعني ترك «طريق العلم الآمن» ودخول مجال الميتافيزيقا التأملية المشكوك فيه. وعليه فإن الاعتقاد بأن العقل يطلب الحلول محل المشروط شيءٌ، ومحاولة ذلك شيءٌ آخرُ تماماً، لأن الاعتقاد بإمكان تجاوز المشروط من خلال الفكر المحض هو وهمٌ ديالكتيكيٌّ واضحٌ، مهما كان نزوعنا له متأصِّلاً فينا. غير أن الكشف عن حبائل وأفخاخ هذا الميل ينتمي الى نقد الوهم الديالكتيكي الذي تولاه كانط بحيويةٍ. إذاً عندما يُنقد هذا الوهم يتم الحفاظ على سلامة العقل الفلسفي،

---

1. Dialectics

وعندما ينعدم استعماله تعربد المفاهيم. لذلك، يمكن في فصل الديالكتيكا على الأقل، أن يُقرأ كانط كمحفِّزٍ لنا على دعم اقتراحات «كما لو»، رغم الميل الطبيعي «للعبور» إلى شيءٍ حقيقيٍّ وغيرِ مشروطٍ. فهو يرى بوضوحٍ أن هذا من أجل أفكار العقل التي يساء استعمالها عند إظهارها، ثم تستعمل بشكلٍ صحيحٍ فقط في قدرتها التنظيمية. الموقف من الأشياء في ذاتها تأييداً أو معارضةً متوازٍ تماماً: فهي نافعةٌ فقط كمفاهيمَ محدَّدةٍ، وهي مضلِّلةٌ إلى حدٍّ كبيرٍ بوصفها مفاهيمَ أشياء. فمع أن كانط كان يعرف الوظيفة التخيلية للأفكار العقلية، إلا أنه تروّى في الاعتراف بالنومينا بالمستوى نفسِه من التخيلية، لأنه أخفق في معرفة أن افتراضه لها، لم يكن منطقيّاً من دون بدائلَ. لهذا بدل القول بأن مفاهيم الظواهر والنومينات ناتجةٌ بالضرورة عن الثورة الكوبرنيكية، فإنه كان يحتاج للقول (بتبريرٍ منطقيٍّ تامٍّ) بأن التشبيه الكوبرنيكي يحدد طريقةً أخرى للنظر إلى الأشياء بطريقةٍ فلسفيةٍ، أيْ طريقةٍ للنظر إلى الأشياء كما لو كانت الأشياء في ذاتها التي لا يمكن معرفتها بالطبع، ولكنها عندما تفترض فهي تثمر نتائجَ نظريةً لما يمكن معرفته. بيد أن ما يمكن اكتسابه من برهان كانط الترانسندنتالي ليس ما يجب توظيف تخيلاته المساعدة على الاستكشاف، بل التخيلات المساعدة على الاستكشاف التي يجب استعمالها بالضرورة. إذ لا يمكن إظهار مسألة المفاهيم التخيلية الفردية إلا من خلال تبيين فعلها بوصفها تقوم بوظيفتها ضمن نسقٍ، أي من خلال أخذ نتائجها في التطبيق النظري بنظر الاعتبار. هذا تماماً ما فعله كانط عندما أصدر النقد الأول كنظريةٍ للمعرفة وما بعد العلم، وجعل التطور ممكناً فقط على فرض إطارٍ جديدٍ لا يمكن أن يصبح موضوعَ وصفٍ محدَّدٍ. فبنية الإجراء المساعد على الاستكشاف موجودةٌ، وما ينقص هو فقط الاعتراف الواضح من كانط بحقيقة الطبيعة الحدسية لمقاربته «الثورية».

هكذا في الواقع، وإن كان عن غيرِ قصدٍ، تبنّى كانط مقاربة «كما لو»، بالطريقة التي شكل فيها نظريته الإبستيمولوجية حول التخيل المساعد على الاستكشاف للشيء في ذاته، ونظريته الأخلاقية حول مسلمات الله، الحرية، الخلود، ومنهجه حول مفهوم الذاتية القبلية. في المجموعة الأخيرة من المسائل التي عولجت في ما بعد في النقد الثالث، نجد

كانط يقارب بشكلٍ علنيٍّ مسألة افتراض الأنساق النظرية الإشكالية. لذلك كان حاسماً في مسألة مبادئ الحكم: التي ليست مبادئَ نظريةً محضةً ولا مبادئَ عمليةً محضةً، لكنها بطريقةٍ ما تشارك في استخدام كلٍّ منهما. كان عليه أن يقول أن هذا يصحّ أيضاً بالنسبة للاقتراح الذي يحدد ما معنى أن تكون المفاهيم قابلةً للاستعمال نظريّاً أو عمليّاً، وكان يمكن لهذا أن يؤدي به إلى المفهوم المحدِّد للنقد الأول، أي الشيء في ذاته. لكنه لم يفعل هذا. بل اقترح فقط معياراً متحرّكاً لعدم اليقين، عندما قال في مقدمة نقد ملكة الحكم:

تشتمل مفاهيم الطبيعة على أساس كل معرفةٍ نظريةٍ قبليّاً، وتعتمد، كما رأينا، على السلطة التشريعية للفاهمة. ويشتمل مفهوم الحرية على كل الأحكام العملية الحسية غير المشروطة قبليّاً ويعتمد على أحكام العقل.

غير أن ما يلزم لانقسام الاستعمال النظري والعملي هو تلك الاقتراحات التي تثمر مفاهيم الطبيعة التي «تعتمد على السلطة التشريعية للفاهمة»، ومفهوم الحرية الذي يعتمد على سلطة العقل. فعندما شرع كانط في كتابة النقد الثالث، كانت هذه المسألة شديدة الحضور في ذهنه، رغم أنه كان حذراً في اجتناب المناقشة الواضحة لأفهومه الأساسي، الشيء في ذاته.

ما كان يعتبر محيرّاً دائماً هو السبب الذي جعل كانط يحتاج إلى هذا النقد الثالث أصلاً، لم يجب اعتبار ملكة الحكم مزوّداً للمبادئ التي لم يكن بالإمكان تطويرها من الفاهمة والعقل فقط؟ وكان جواب كانط المختصر، أن الفكرة التي لا يمكن للفاهمة ولا للعقل أن يبرراها هي مفهومُ تكيّفِ ما هو موجودٌ مع أهداف معرفتنا به. فالمبادئ القبلية للفاهمة، التي بيّن كانط في نقده الأول أنها مسلّمةٌ بالضرورة من خلال وقائع المعرفة النظرية، وأفكار العقل القبلية، والتي كان قد بيّن أنها مسلّمةٌ بالضرورة من خلال حقائق الفعل الأخلاقي، لا تكون ممكنةً إلا إذا افترضنا أن ما يمكن أن نعرفه تم كييفه أو ملاءمته لغايات معرفتنا بها. وهنا لا يمكن، كما رأى كانط، تقديم استدلالٍ على هذا الافتراض، ولا يمكن البرهنة على صحته الموضوعية، كما لا يمكن منحه كأساسٍ. وكما يعبّر كانط بأن ضرورة هذا المبدأ ذاتية، غير أنها ليست ملزمةً.

ولكن هل يكون اقتراح الأشياء في ذاتها بوصفها مفاهيمَ محدَّدةً أكثرَ من اقتراحٍ لافتراض أن ما يمكننا معرفته هو ما يتناسب مع أهدافنا من معرفته؟ لا أستطيع أن أرى فرقاً بين ما يسميه كانط الآن المبدأ الأساسي لنقد ملكة الحكم، وبين التخمين أن الظواهر لا تكون قابلةً للمعرفة إلا على فرض الأشياء في ذاتها، وأن معرفة هذه الظواهر ممكنةٌ بيقينٍ نظريٍّ.

يرى كانط أن إدراك عالَمٍ يلائم احتياجاتنا، يرتبط بمبدأ التكيّف، لكن يجب الاعتراف بأن الأمر قد لا يكون كذلك من الناحية المنطقية. مع ذلك فإننا نواصل وكأن المسألة كانت كذلك. وبالتالي فإن مبدأ التكيّف لا هو قاعدةٌ للفاهمة، ولا هو مسلّمةٌ من مسلّمات العقل، ولكنه مبدأٌ من مبادئ ملكة الحكم، إنه اقتراحُ ال«كما لو» الذي يجعل ميزة القاعدة وميزة المسلّمة ممكنتين للنوعين الآخرين من المبادئ القبلية. وهكذا تكون ملكة الحكم كما يعترف كانط بوضوح مرتكزةً على القدرة على التفكير ال«كما لو»؛ والتكيف معترفٌ به بوضوحٍ على أنه الافتراض التخيلي الذي لولاه لن يكون هناك انسجامٌ بين ما بقي من الفلسفة النقدية. ما يبدو أن كانط لم يعترف به هو أن الشيء في ذاته، إذا كان قابلاً للتطبيق أصلاً، فهو صياغةٌ بديلةٌ لمبدأ التكيف، وهكذا فإن الاقتراح الأساسي لل«كما لو»لا يمكن من دونه لفلسفة كانط النظرية والعملية حتى أن تحدد مجالات وظائفها الحقيقية الخاصة.

كان كانط حذراً عندما توسّع في النقد الثالث في مبدأ التكيف الضروري ذاتيّاً ليصل إلى المواصفات المتنوّعة للتجربة كنسقٍ. وهكذا واجه النقد الثالث في النهاية المشكلة التي أثارها مجمل الإجراء الترنسندنتالي الذي أثمر ظاهريّاً فرضيةً واحدةً محددةً فقط لا يمكن أن يتطرق إليها الشك. فمبادئ التجربة كنسقٍ ليست صالحةً موضوعيّاً، بل ذاتيّاً فقط، والخيال - القدرة على الاقتراح والتخيلات المساعدة - هو من لوازم تشكيلها والاعتراف بها. نحن لا نقبل نظريّاً فقط بأنّ الموضوعات تكون مفهومةً إذا سلّمنا جدلاً بالقواعد الكلية، وأن الأفعال تكون مفهومةً إذا سلّمنا جدلاً بعدم الملاءمة المتبادلة بين الحتمية الفيزيائية والحرية الروحية، لكننا نفترض أيضاً أن القوانين الكلية يمكن أن تنظّم في أنساقٍ، ونعتبر أن التجربة العملية للإنسان تثبت مكانه في الطبيعة. لكن لا يمكن إقامة الدليل من

الفلسفة المحضة أو العملية على هذه المسألة. إنه حدسٌ تخيُّليٌّ كان كانط قد صاغه في مقدمة ***نقد العقل المحض*** وألبسه زي الثورة الكوبرنيكية. فقط عندما نذهب بتضمينات النقد الثالث إلى أبعدَ ممّا فعل كانط نفسه صراحةً، يمكننا أن نكتسب منها ما له أهميةٌ كبرى لتقييم فلسفة كانط: أي إعادة التفكير في مفهوم الشيء في ذاته بوصفه تخيُّلاً فلسفيّاً، والإجراء الترنسندنتالي بوصفه المنهج الحدسي. يمكن أن يوصل الحدس المحدد، بالطبع، إلى طريقٍ مسدودٍ، أو يمكن أن يكون أن يؤدّي إلى التقدم، أو يمكن أن يكون إعادة عرضٍ تافهةٍ لرأيٍ شخصيٍّ جديدٍ حول ما تمّت معرفته منذ وقتٍ طويلٍ. لم أحاول أن أقرّر أيّاً من هذه التوصيفات تنطبق على تصوّر كانط للأشياء في ذاتها.

المصادر:

1. Schaper, Eva, the Philosophical Quarterly, "The Kantian Thing-in-Itself as a Philosophical Fiction" Vol. 16, No. 64, ***History of Philosophy*** Number (Jul. 1966).
2. Hans Vaihinger: ***Die Philosophie des Als-Ob***, Berlin, 1911. Engl. Translation by C. K. Ogden (The Philosophy of "As-If"), London, 1924.
3. I. Kant, ***Critique of Practical Reason***.
4. --------, ***Critique of Judgement***.
5. Salomon Maimon: ***Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist,*** Leipzig, 1797.

الحيثية المعرفية للقوّة الخيالية في نقد كانط الأول: تقييم من وجهة نظر درائية[١]

إسماعيل سعادتي خمسة[٢]

قوّة التصوّر لها دورٌ أساسيٌّ في نقد العقل النظري، وهي ترتبط تحديداً بالاستنتاج المتعالي[٣] وقد طرحت في مبادئ فلسفة إيمانويل كانط باعتبارها واسطةً للشهود المحض والتفكّر المحض. إضافةً إلى هذا الدور الوسيط، فهي ذات دورٍ أساسيٍّ بنيويٍّ ما يعني أنّ التجربة لا يمكن أن تحدث إلا بواسطتها لكونها توحّد الشهودات الحسّية المتعدّدة التي تختلف بلحاظ الزمان. كما أنّها تؤلّف بين التصوّرات، فهذا الفيلسوف يعتقد بأنّ تركيب التصوّرات يحدث جرّاء معرفة النفس.

بعد أن ذكر الباحث هذه المقدّمات، تطرّق إلى بيان دور قوّة التصوّر في فلسفة إيمانويل كانط، حيث وضّح تفاصيل الموضوع في إطار ثلاثةِ محاورَ أساسيةٍ (تركيباتٍ)، هي كالتالي:

١. التركيب في نقد العقل النظري، أي الإدراك (الاستقبال)[٤].

٢. استخراج (استنتاج)[٥].

---

١. المصدر: سعادتي خمسة، إسماعيل «***شأن معرفتي قوه خيال در نقد أول كانت: ارزيابي از منظر صدرايي***»، فصلية: ***فلسفة وكلام إسلامي آينة معرفت***، جامعة الشهيد البهشتي، خريف عام ١٣٩٠ هـ ش، ص ٥٠ ـ ٧٢.

تعريب: علي الحاج حسن

٢. حول الكاتب: أستاذ مساعد وعضو الهيئة العلمية في مركز بحوث الثقافة والفكر الإسلامي.

3. Transcendental deduction

4. Apprehension

5. Reproduction

٣. تمييز (معرفة)[1].

حين دراسة وتحليل المحور الثالث، أي التمييز (المعرفة)، نستنتج أنّ المعرفة برأي هذا الفيلسوف الغربي تتحقّق حسب المفهوم، وعلم الإنسان على هذا الأساس يكون حصوليّاً فقط، وعلى ضوء مقدّماته التي ساقها حول المعرفة، فالسؤال التالي يطرح على طاولة البحث: لو قلنا أنّ الإدراك متقوّمٌ على المحاور الثلاثة (التركيبات) التي ذكرناها أعلاه، فهل يمكننا إدراك هذه التركيبات أو لا؟ نستشفّ من مجمل آرائه أنّ الإدراك يمكن أن يتحقّق ضمن التركيبات المشار إليها ما يعني أنّ معرفة ترتكز على إدراك وحدة فعل تركيب التصوّرات، أي إنّ الإنسان يعرف نفسه باعتبارها أساساً لوحدة التصوّرات والتعدّدات الشهودية، وهذه المعرفة بحدّ ذاتها تعتبر أساساً للمحاور (التركيبات) الثلاثة المذكورة.

كما تطرّق الباحث في هذه المقالة إلى شرح وتحليل آراء عددٍ من المفسّرين البارزين لنظرية كانط المعرفية، وذلك بهدف بيان آراء هذا الفيلسوف والإجابة عن السؤال الذي ذكر أعلاه على ضوء مبانيه الفلسفية؛ وبعد ذلك ساق البحث نحو النتائج العملية التي تترتّب على المحاور الثلاثة في رحاب فلسفة صدر المتألّهين، حيث سلّط الضوء على التركيبات الثلاثة التي تضمّنتها المحاور المشار إليها وحلّلها بالتناظر مع آراء صدر المتألّهين حول قوّة الحسّ المشترك والتصوّر والمتصوَّر؛ وفي هذا السياق عرّف كلَّ واحدةٍ من هذه القوى وذكر وظيفتها، ثمّ أثبت في رحاب الحكمة المتعالية لصدر المتألّهين، أنّ ما نسبه كانط لقوّة التصوّر، منسوبٌ في الحقيقة إلى القوى الثلاثة المذكورة.

في ختام البحث حاول الباحث الإجابة عن السؤال المذكور باعتباره مطروحاً في فلسفة صدر المتألّهين أيضاً، حيث بادر إلى بيان مختلف جوانبه وطرح إجابةً شافيةً عنه؛ والنتيجة التي توصّل إليها فحواها أنّ كانط وصدر المتألّهين قد اعتبرا التصوّر ذا دورٍ معرفيٍّ خاصٍّ، إلا أنّ نقطة الخلاف بين آرائهما تكمن في أنّ التصوّر الذي له دورٌ خاصٌّ في التركيب والإدراك، يعتبر برأي صدر المتألّهين وعياً وإدراكاً غيرَ حصوليٍّ، وإنّما هو حضوريٌّ. وأمّا حسب مبادئ فلسفة كانط فإنّ قوّة التصوّر هي الأساس لتحقّق التركيب، ولكنّها لا توجد وعياً وإدراكاً لأنّها ذات دورٍ متعالٍ وبالتالي فهي مقدّمةٌ لكلّ معرفةٍ وإدراكٍ.

لا شكّ في أنّ غضّ الطرف عن العلم الحضوري سببٌ لحدوث العديد من الإشكالات على غرار ما ذكر، وحسب مبادئ فلسفة كانط، لا بدّ لنا من القول بكون قوّة التصوّر ذاتَ طابعٍ غيرِ إراديٍّ، لذا فالسؤال التالي يطرح نفسه على هذا الصعيد: كيف يمكن القول بأنّ الأمر غير الإدراكي يسفر عن تحقّق إدراكٍ؟

التحرير

******

---

1. Recognition

ملخص

يبرز التأكيد على الأهمية المعرفية الخاصة للقوة الخيالية في بحث الإستنتاج الإستعلائي في ***نقد العقل المحض*** باعتبارها واسطةً للحس والفاهمة. اعترف كانط خلافا لديكارت بالدور المعرفي الإيجابي للقوة الخيالية. يعتبر الخيال واحدًا من القوى الأساسية في عملية التأليفات الإستعلائية الثلاثية. ويقع على عهدة القوة الخيالية عملية التأليف في إعادة البناء بالكامل. يتضح في تأليف إعادة المعرفة الذي يتحقق بمشاركة الخيال والفاهمة، أنّ كانط قد اعترف بالعلم الحصولي فقط. ومع ذلك فالسؤال عن الوعي وعدم الوعي في التأليفات هو سؤالٌ يعجز كانط عن تقديم جواب مقبول له على أساس العلم الحصولي. سنحاول في نهاية المقال تقييم آراء كانط في القوة الخيالية وعملية التأليف من وجهة نظر ملاصدرا تلك التي قدمها حول الخيال والعلم.

- **المصـطلحات المفتاحية:** القوة الخيالية، الاسـتنتاج الاسـتعلائي، التأليف، المعرفة، الوعي، العلم الحصولي.

مقدمة

قبل الحديث عن بحث الاستنتاج الاستعلائي[١] في ***نقد العقل المحض*** وعندما يجري الحديث عن الشهود[٢] والتفكر أو الحس والفاهمة[٣]، يفهم من ذلك أن هاتين القوتين متمايزتان ومنفصلتان عن بعضهما بحيث يرتبطان برابطةٍ خفيةٍ. الشهود نوعٌ من المعطيات والتفكُّر جزءٌ من العفوية. تحكي المعطيات عن الانفعال وتدل العفوية على الفعل والتأثير. يضاف في الشهود شيءٌ إلى الإطار المعرفي للانسان وأما في مرحلة التفكر وهي العفوية فيبرز نشاطٌ للنفس، في الاولى تقبل النفس التأثير وفي الثانية تكون فعالة وتترك الاثر.

1. Transcendental deduction
2. Intuition
3. Understanding

والسؤال الذي يجب أن يُطرح هنا: هل يرتبط هذان الأمران ببعضهما من دون واسطةٍ أم أنّه لا بد من واسطةٍ وقدراتٍ خاصّةٍ ليحصل من جهةٍ الارتباط بالشهود ومن جهةٍ أخرى الارتباط بالفاهمة؟ تحدّث كانط عنهما قبل مرحلة الحديث عن الاستنتاج الاستعلائي فاعتبر الحس والفاهمة منفصليْن عن بعضهما. واتضح في بحث الاستنتاج الاستعلائي عند كانط ضرورة وجود قوةٍ ثالثةٍ هي القوة الخيالية والتي تشكل واسطةً بين الحس والفاهمة.

التأكيد على القوة الخيالية

يعتبر هايدغر من أكثر شارحي *نقد العقل المحض* الذين توقفوا عند أهمية القوة الخيالية ودورها المحوري في الفلسفة النقدية وقد أظهر دقةً يضرب بها المثال في تفصيل وتوضيح وشرح وظائفها الاستعلائية. طبعاً يجب الإشارة إلى أن هايدغر اهتم في الغالب بتأويل النقد المحض لا بشرحه وتوضيحه. على كل الأحوال يعتقد هايدغر أن فهم لب كلام كانط في «*نقد العقل المحض*» يدعو للتركيز على دور القوة الخيالية ووظائفها الاستعلائية. وقد خصص الجزء الثالث عند كانط ومسألة الميتافيزيقا والبالغ ثمانين صفحةً للبحث عن القوة الخيالية. وبعد هايدغر توقف الكثير من الباحثين عن كانط حول الدور المحوري للقوة الخيالية في فلسفة كانط، لا بل يمكن الادعاء بأن أغلب هؤلاء الباحثين مدينون في أبحاثهم حول القوة الخيالية ودورها في الفلسفة لهايدغر حيث جعلوا ما وصل إليه باب دليل لطرقهم واساليبهم.

يعتقد هايدغر أن المقصود من قوى النفس الاستعلائية هو وقبل أيِّ شيءٍ آخرَ فهمها وتوضيحها بحسب سعتها وأسلوب عملها في جعل الذات المتعالية ممكنةً. وعلى هذا الأساس، فإن مصطلح «القوى» لا يحكي عن «الطاقة الأساسية» الموجودة في النفس بالفعل، بل تبين «القوى» هنا، العمل الذي بإمكان هذه القوى القيام به ليصبح الأساس الاستعلائي ممكناً. «وعلى هذا الاساس ليست قوة الخيال الاستعلائي مجرد قوةٍ تقع بين الشهود المحض والتفكير المحض، بل تقع إلى جانب هاتين «القوتين الأساسيتين»، باعتبار أنها الوحدة الأولى والأساسية لهاتين القوتين، وبهذا النحو تكون وحدة الاستعلاء

الذاتية والأساسية ممكنةً» (Heidegger,p.141). يعتمد كلام هايدغر هذا على اساس تأكيد كانط الصريح على الدور الوسيط والأساسي للقوة الخيالية للنفس الإنسانية: (cf. CPR.A124).

ويصبح وجود القوة الخيالية ضروريّاً لا يمكن اجتنابه بعد التأمل في عملية حصول المعرفة التصديقية وعندما يدرك الإنسان شيئاً عن طريق الشهود فإنه يتعلق بأمرٍ حاضرٍ وهو أمرٌ بالفعل، ولكن عندما ينتقل الإنسان إلى التخيل فإنه يقارن بعض الصور أو التصورات الخاصة إلى بعضها البعض، إلا أنه لن يجد مصداقاً عينيّاً وخارجيّاً بالفعل لهذه التصورات الخيالية. كما أننا تارةً ندرك شيئاً بالشهود وبعد انتهاء ذاك الشهود بالفعل يمكننا استحضار ما هو غيرُ خاضعٍ للشهود في الحاضر. وقد أطلق كانط على هذا الاستعداد القوة الخيالية وقد عرّفها على النحو الآتي:

القوة الخيالية عبارةٌ عن قوةٍ يمكن من خلالها استحضار الشيء من دون حضوره في الشهود (CPR. B151).

وعلى هذا النحو فإن كانط يُضفي على القوة الخيالية قدرةً خلّاقةً. ليست القوة الخيالية من وجهة نظر كانط مجردَ مخزنٍ أو خزانةٍ يحفظ فيها ما يدرك عن طريق الحواس. الخيال قوةٌ تجعل التجربة ممكنةً من الأساس. طبعاً يجب الاشارة إلى أن للقوة الخيالية نوعين من الوظائف، الوظيفة التجريبية والوظيفة الاستعلائية. تتعلق الوظيفة التجريبية بمادة المعرفة بينما تتعلق الوظيفة الاستعلائية بصورة المعرفة والتأليف بين كثرات الشهود الحسي والمفاهيم. الوظيفة التجريبية بعديةٌ[1] خلافاً للوظيفة الاستعلائية القبلية،[2] حيث يكون إمكان كلِّ نوعٍ من أنواع التجربة مسبوقاً ومنوطاً بها. وتكون القوة الخيالية وبسبب وظيفتها الاستعلائية بمنزلة أحد عناصر المعرفة الضرورية. ومع ذلك يعترف كانط بأن علمنا ومعرفتنا بهذه القوة قليلٌ حتى أن العبارة التي ذكرها كانط لتوضيح المطلب جديرةٌ بالاهتمام:

1. A posteriori

2. A priori

هي وظيفةٌ عمياءُ إلّا أنها غيرُ قابلةٍ للاجتناب عند النفس، فبدونها كنا نفتقد كلَّ معرفةٍ عن كلِّ نوعٍ، ومع ذلك فلا نعلم عنها إلا النادر (CPR. A 78/ B 103).

يبين كانط في هذه العبارة أن لقوة الخيال وظيفة النفس. وكأنه قد التفت هنا إلى مسألةٍ وهي أن القوة الخيالية ليست كالقوى الأخرى من حيث الاستقلالُ الوجوديُّ، بل للقوة الخيالية شأنٌ ووظيفةٌ خاصةٌ من النفس، ويُعنى بهذه العبارات، التصديق بالشأن الوجودي الموجود والذي يطلق عليه النفس ذات الشؤون او الوظائف المختلفة والمتعددة.

وكون القوة الخيالية غيرَ قابلةٍ للاجتناب فذلك يعود لدورها في توحيد معطيات الحس الخارجي المختلفة زماناً، أيْ كثرات التمثيلات. وأما عدم وجود هذا النشاط الموحد، فهذا يعني عدم قدرة الذهن على معرفة الكل المؤلف من التمثيلات والتي هي في حكم مضمون المعرفة والتي يطلع عليها بعد تحليلها وتجرئتها وتركيبها.

وبما أن كل ظاهرٍ يتألف من كثراتٍ وفي النتيجة بما أن الإدراكات الحسية المختلفة في نفسها تتواجد في الذهن بشكلٍ مستقلٍّ ومجزّأٍ، لذلك يستلزم الأمرُ نوعاً من تركيب الإدراكات الحسية غير الموجودة في الحس. وعلى هذا الأساس، هناك قوةٌ فعالةٌ فينا وظيفتها تأليف هذه الكثرات، وهي قوةٌ نطلق عليها القوة الخيالية التي يتمحور عملها على المدركات الحسية. في الحقيقة القوة الخيالية تقدم كثرات الشهود في قالب تصوير، لذلك يجب أن تدخل الانطباعات بشكلٍ مسبقٍ في نشاطها أي إنها تدرك وتتلقّى. (CPR. A 120).

يؤكد كانط في العبارة المذكورة على الدور التوحيدي للقوة الخيالية حيث تتولى تأليف الكثرات، إلّا أن الدور التوحيدي هذا لا يكفي لحصول المعرفة، لأن القوة الخيالية تعمل على مجرد النظم الذهني للتمثيلات، وهو نظمٌ يبين إمكان الوضع الإدراكي ولا يُوضّح العلاقة العينية المعتبرة. أراد كانط شرح وتوضيح شروط إمكان العلاقة العينية المعتبرة والتي هي هدف الاستنتاج الاستعلائي، فأدخل إلى البحث وظيفة الفاهمة والمفاهيم والمقولات الذاتية. يقول كانط:

إذا تمكنا من إثبات حصول متعلقٍ واحدٍ بواسطة هذه المقولات، عند ذلك يكون استنتاجها كافياً ما يؤدي إلى تبرير اعتبارها العيني (CPR. A 96-7).

بغض النظر عن نجاح أو عدم نجاح كانط في إثبات اعتبار المقولات العيني، فما نود التأكيد عليه هو أن القوة الخيالية من وجهة نظر كانط، هي قوةٌ ضروريةٌ ولازمةٌ لحصول المعرفة إلاّ أنها غيرُ كافيةٍ. وأما حصول المعرفة فهو بحاجةٍ إلى الفاهمة والشهود بالإضافة إلى القوة الخيالية التي تُضفي الوحدة على المعطيات الحسية. يضاف إلى ذلك أنّ هذه القوى الثلاث يجب أن ترتبط بعلاقةٍ ذاتيةٍ وأساسيةٍ وإلاّ تحولت العلاقة في ما بينها إلى معضلةٍ.

معارضة ديكارت

تساهم الدقة في عبارات كانط حول الدور الوسيط للقوة الخيالية بين الفاهمة في الإطلاع على واحدٍ من النتائج الإيجابية والهامة عند كانط نسبةً إلى سلفه ديكارت.

يوافق ديكارت على وجود شيءٍ باسم القوة الخيالية، إلا أنه لا يعترف لها بشأنٍ إيجابيٍّ وهامٍّ، بل يعتبرها واحدةً من أسباب الاشتباهات الفكرية. لا يعترف ديكارت بشأنٍ فعّالٍ للقوة الخيالية في توضيح عملية حصول المعرفة، إلاّ أنّ كانط في المقابل يلتفت إلى أنّ المعرفة تصبح غيرَ ممكنةٍ للإنسان من دون الوجود والنشاط الإيجابي للقوة الخيالية في عملية حصول المعرفة. وقد وضّح وشرح هذا الادعاء في البحث عن وظائف القوة الخيالية الاستعلائية، وهذا ما سنشير إليه في أثناء المقال. خطا كانط بهذا العمل خطوةً هامّةً في توضيح عملية حصول المعرفة فتمكن من ردم الهوة بين المعطيات الحسية والتفكير. لم يندرج كلامه هنا في إطار علم النفس التجريبي بالمعنى المتعارف. ويصبح لكلامه معنًى في إطار علم النفس الاستدلالي. وقد أشار إلى هذه النقطة في هامشٍ دوّنه على الفائدة الثالثة من استنتاج مفاهيم الفاهمة المحضة:

لم يخطر على ذهن أيِّ عالم نفس أن تكون القوة الخيالية من المقدمات الضرورية للإدراك الحسي. والسبب في ذلك أحياناً أن هذه القوة قد تحددت وظيفتها بإعادة

الإحياء فقط، وفي بعض الأحيان أرْجعوا السبب إلى ما كان يظنه البعض من أن الحواس تقدم الانطباعات لنا ثم تجري عملية التركيب فتتشكل التصاوير والتطورات إلّا أنّ هناك حاجةً لأمرٍ آخرَ بالإضافة إلى تلقّي وقبول الانطباعات، وهو عبارةٌ عن وظيفة التأليف[1] في ما بينها. (CPR. A 120n).

هذا هو عمل التأليف الذي عمل كانط على توضيح أقسامه وقد تمكن هايدغر من تحليل شقوقه وأقسامه بشكلٍ أدقَّ وأعمقَ. إن تأليف القوة الخيالية واحدٌ من اهم آراء كانط في كل الاستنتاج الاستعلائي لذلك كان هذا العمل في قسم التحليل الاستعلائي.

قبل الشروع بدراسة الوظائف الاستعلائية للقوة الخيالية والتأليفات الثلاثية، ينبغي أن نكرر مرةً أخرى وبأسلوبٍ آخرَ كيفية حصول كانط على القوة الخيالية لنؤكد على أهميتها. في الأصل فإن بحث التحليل الاستعلائي بمجمله يستحضر القوة الخيالية؛ أما مضمون كلام كانط فهو أننا لا نتمكن من تمثيل الأعيان إلّا من خلال وجود عمليةٍ تهتم بمختلف مضامين الحالات المعرفية وتعتمد على وساطة مختلف الحواس في أزمنةٍ متفاوتةٍ للحصول على تمثيلاتٍ واحدةٍ ومتناسقةٍ. إن أيَّ شرحٍ وتوضيحٍ لمعرفة المتعلق يجب أن تشتمل على شرحٍ لعملية العلاقة بين التمثيلات وتحليل تلك العلاقات. إن هذه العملية وخلافاً لرأي هيوم لا يمكن أن تخضع لقانون تداعي الصور الواحد. يجب أن تحصل عملية التأليف داخل الذهن، لذلك فهي تستلزم وجود قوةٍ ذهنيةٍ أو نفسيةٍ خاصةٍ تتولى القيام بهذا العمل. وقد أطلق كانط على هذه القوة «القوة الخيالية».

بعبارةٍ أدقَّ، يعتقد كانط أننا نمتلك قوة الخيال التجريبي المحكومة بقانون تداعي الصور التجريبي،[2] وبما أنه لا يمكن الاعتماد على قوة الخيال التجريبي وقانون تداعي الصور لجعل العمليات الذهنية تنحو نحو المعرفة، لذلك يجب أن تمتلك القوة الخيالية

---

1. Synthesis

2. Association of ideas

بعداً خلّاقاً ذا شأنٍ استعلائيٍّ وقَبْليٍّ ومحضٍ[١]. ويطلق عليه عنوان «الخلّاق»[٢] ليؤكد بذلك على تمايزه عن شأن أو بعد القوة الخيالية التابع لقانون تداعي التصورات فقط. وعَبّر عنه بعبارة الخيال الخلاق «الاستعلائي» ليؤكد على ضرورة وجوده في عملية حصول المعرفة. كما تتقارن استعلائية تلك القوة بقبليّته. وهذا يعني أن القوة الخيالية تساهم بشكلٍ قبْليٍّ في حصول المعرفة وبذلك يتضح مصطلح المحض المعتبر فيها.

يقول كيجر أن حركة كانط في عرض وجود قوة الخيال الخلاق والدفاع عنها وعن وظائفها التأليفية هو عرضٌ واضحٌ متواضعٌ ويقوم الدليل عليه بحيث لم يلق الاهتمام الكافي على الدوام. ويعتقد كيجر أن الدليل الذي دفع نحو عدم الاهتمام بنظرية الخيال الخلاق ووظائفه، المقاومة العامة في مقابل وجود أيٍّ نوعٍ من المواد والمواضيع والمعلومات النفسية في الفلسفة (keitcher, P 82).

يعتبر كانط أن تأليف التمثيلات هامٌّ إلى درجة أنّ معرفة النفس متوقفةٌ على معرفة فعل تأليف التمثيلات، لأن كانط يؤكد تبعاً لهيوم بأن المعرفة بالنفس لا يمكن أن تبنى على التمثيلات الجزئية للحس الداخلي، لأنها في حالة سيلانٍ مستمرةٍ (CPR. A 107). يقول كانط حول أهمية تأليف وارتباط التمثيلات على أساس القواعد القبلية بما يؤدي إلى وحدة المعرفة:

تكون وحدة المعرفة هذه محالاً إذا لم يتمكن الذهن في معرفة الكثرات من الاطلاع على الوحدة الوظيفية وبهذه الوسيلة فتتألف الكثرات في قالب المعرفة الواحدة... لا يمكن للذهن التفكير بوحدته في كثرة التمثيلات ... لو لم تكن وحدة فعله ماثلةً أمامه، يندرج فعله تحت الشرط الاستعلائي بواسطة مجموع التحليل وعند ذلك تنتظم العلاقة المتقابلة بينها طبق القواعد القبلية (CPR. A 108).

---

1. Pure
2. Productive

وظائف قوة الخيال الاستعلائية

تنسب إلى القوة الخيالية وظائفُ عديدةٌ في الاستنتاج الاستعلائي. طبعاً لم يبادر كانط إلى تدوين فهرسٍ عن وظائف الخيال المتعددة ولم يعمد إلى تعريفها بشكلٍ دقيقٍ، ولكن وعلى أساس المطالب التي ذكرها في بحث الاستنتاج الاستعلائي، يمكن استخراج آرائِه في هذا الخصوص. من جملة وظائف القوة الخيالية والتي نوليها المزيد من الأهمية في توضيح شأن العملية المعرفية هو ما نطلق عليه «التأليف».

استخدم مصطلح «التأليف» مراراً في الاستنتاج الاستعلائي. وقد تحدث كانط عن أنواع واقسام التأليف. وأما اقسام التأليف الهامة في بحثنا فهي ثلاثة، أيْ تأليف الفهم[١]، تأليف الإنتاج[٢] وتأليف التعرف[٣]. بالإضافة إلى الاقسام الثلاثة تحدث كانط عن قسمٍ آخرَ وهو التأليف المحض للقوة الخيالية واعتبر أنّ وحدة الإدراك الذاتي[٤] أيْ وحدة «الذات» أو «الأنا» تنبني عليه (مثال ذلك في A ١١٨). وضّح كانط في فقرةٍ خاصةٍ مقصودَه من التأليف. ونظرًا لأهمية الفقرة ننقلها بالكامل ثم نشرع بتوضيح أغلب أقسام تأليف الخيال وكافة وظائفه. يقول كانط:

أقصد من التأليف في أعم معانيه أنه عبارةٌ عن عمل وضع التصورات المختلفة إلى جانب بعضها وفهم كثرتها في إطار معرفةٍ واحدةٍ. إذا لم تقدم الكثرات بشكلٍ تجريبيٍّ بل على نحوٍ قبليٍّ (أمثال كثرات الزمان والمكان)، يكون هذا التأليف محضًا. يجب وقبل أن نتمكن من تحليل تصوراتنا، أن تكون هذه التصورات موجودًة أولًا، وعلى هذا الأساس لا يمكن لمضمون أيِّ مفهومٍ أن يكون موجودًا بواسطة التحليل. بل تأليف هذه الكثرات (الأعم من الكثرات الحاصلة من التجربة او الكثرات القبلية) هو الذي يؤدي الى المعرفة قبل أيِّ شيءٍ. صحيحٌ أنّ هذه المعرفة قد تكون في البداية مبهمةً

1. Apprehension
2. Reproduction
3. Recognition
4. Apperception

ومادةً أولى وهي بحاجةٍ إلى تحليلٍ إلّا أنّ التأليف في الحقيقة هو الذي جمع العناصر الضرورية للمعرفة ووحدها على شكل مضمونٍ خاصٍّ. وعليه فإذا أردنا الحكم عن المنشأ الأول لمعارفنا، يجب التذكير أولاً وقبل أيِّ شيءٍ آخرَ حول التأليف (B103/ CPR. A77-8).

التأليف وأقسامه

لا يمكن تحديد التأليف بالأقسام الثلاثة، بل للتأليف أقسامٌ أخرى. وترتبط المسألة بحقيقة اندراج التأليف في أيِّ عمليةِ اتصالٍ بينه وبين الأشياء المختلفة. إن عمليةَ تشكيل التصور الحسي نفسَها هو بحد ذاتها نوعٌ معيَّنٌ من التأليف. مثال ذلك، اجتماع انطباعاتٍ حسيةٍ متعددةٍ في تصور البرتقالة، منها اللون الأصفر، الكروية، النعومة، الحموضة والشكل الخاص. إذًا، كلُّ مفهومٍ ماهويٍّ هو خلاصة نوعٍ من التأليف، يمكن تجزئته إلى أجزاء. في المرحلة اللاحقة يتمكن الإنسان من تركيب أو تأليف المفاهيم المختلفة فيصل إلى قضيةٍ واحدةٍ أو حكمٍ واحدٍ. ويمكن أن يكون هذا التأليف بعينه على قسمين: إما بيانًا للماهية ووصفًا للموضوع أو بيانًا لوجود الموضوع، ولكن إذا أراد الانسان إصدار حكمٍ عينيٍّ، يجب عليه الربط بين المفاهيم التجريبية أو ما يصطلح عليه المفاهيم الماهوية وبين مفاهيم كانط المحضة أو ما يُعبرَّ عنه بالمفاهيم الثانية الفلسفية. يعتقد كانط أنّ هذا القسم من التأليف يستلزم الشهود والتفكير أو التأليف بين الحس والفاهمة.

تأليف الفهم في الشهود

وصف كانط التأليف الأول، أي توحيد معطيات الحواس المستقلة في قالب صورةٍ واحدةٍ أو مفهومٍ واحدٍ على النحو الآتي:

بما أنّ كلَّ ظاهرٍ يحتوي على كثراتٍ ومن هنا بما أنّ مجموعةً من الإدراكات الحسية المختلفة تحصل في الذهن بشكلٍ مستقلٍّ، يجب تأليف هذه الادراكات الحسية المختلفة وكثراتها، هذا التأليف الذي تفتقده الادراكات الحسية في الحس

عينه. إذًا يجب أن يكون فينا قوةٌ فعّالةٌ لتأليف هذه الكثرات. وأنا أطلق على هذه القوة الفعالة، القوة الخيالية (CPR. A 120).

إن التأليف الذي يتحدث عنه كانط في هذه العبارة هو التأليف بمعناه العام. ويوضح كانط أن الاطلاع على الشهودات الحسية الثلاثة A, B, C والتي يكون الزمانُ متوالياً فيها، لا يكفي أن نفكر أولاً بـ A وبعد ذلك بـ B ومن ثم بـ C، بل يجب أوّلاً الحصول على A, B, C عن طريق الحس وأن تكون الأمور الثلاثة حاضرةً في مرتبةٍ من معرفتنا. أطلق على هذا الأمر، تأليف الفهم في الشهود، ولكن إذا نسينا A قبل الإطلاع على B، عند ذلك لا يمكننا الإتيان تأليف كهذا. إذًا يجب إنتاج A في القوة الخيالية. ولكن مجرد إنتاج A لا يكفي لتأليف A مع الشاهدَيْن الحسيّيْن الآخرَيْن، بل يجب تشخيص ان A التي تم انتاجها هي عين A التي حصلنا عليها مسبقًا. وقد أطلق كانط على هذا العمل الثالث تأليف التعرف.

الواضح أن كانط وكما هو معلومٌ قد ربط تأليف الفهم بالإدراك الجزئي حيث يقول في إكمال عباراته:

أنا أطلق على عمل القوة الخيالية الفهم عندما يكون العمل هذا من دون واسطةٍ ومتجهًا للإدراك الجزئي (ibid).

صحيحٌ أن كانط يعتبر تأليف الفهم متعلقًا بالشهود إلا أنه ينسب عمل الفهم أو الإدراك الحسي إلى القوة الخيالية وهذا يعني أنّ كلَّ نوعٍ من أنواع الفهم والإدراك الحسي، وقبل أن يكون نتيجة القوى الحسية، فهو نتيجة تأليف القوة الخيالية. إن عدم وجود تأليفٍ كهذا يعني أن التجربة غيرُ ممكنةٍ للإنسان.

قبل أن يتمكن الإنسان من شهود A في الزمان ١ وشهود B و C في الزمانين ٢ و٣، يجب أن يمتلك إدراكًا عن الزمان والنسب الزمانية، قبل وبعد ومع. يعتقد كانط أن النسب الزمانية لا تحصل من خلال التجربة الحسية أو الشهود الحسي، بل كلُّ شهودٍ حسيٍّ يصبح ممكنًا في قالب نسب زمانية كهذه. وهذا يعني أن الزمان هو شرطٌ قَبْليٌّ لتحقق كلِّ شهودٍ، أعم من كونه خارجيًّا او داخليًّا. ولهذا، وطبقًا لأصول الفلسفية النقدية، يمكن اعتبار تأليف

الفهم، «استعلائيًا»، لأن عمل تأليف الفهم وفهم النسب الزمانية، هي أمورٌ قَبْليّةٌ وغيرُ تجريبيّةٍ، لذلك تتوقف عليها معرفة الانسان.

تأليف الانتاج

تحدث كانط حول «تأليف الإنتاج في الخيال» في القسم الثاني من «الأسس القبلية لإمكان التجربة». وقد بدأ الكلام هنا كما في تأليف الفهم مع تأليف الإنتاج التجريبي ثم انتقل للحديث حول تأليف الإنتاج. يقول كانط بعد تحليل أمثلةٍ من الانتاج التجريبي:

إذًا يجب وجود شيءٍ يجعل إعادة إنتاج الظواهر أمرًا ممكنًا، وبهذا النحو يخضع للأسس القبْلية لوحدة الظواهر التأليفية... وعلى الفرض، لو تمكنا من إثبات أنّ الشهودات القبلية المحضة بالكامل لا تُقدِّم أيَّ معرفةٍ إلّا إذا اشتملت على تركيبٍ خاصٍّ للكثرات، أي التركيب الذي يجعل تأليف الإنتاج التام ممكنًا، عند ذلك يكون لهذا التأليف أسسًا مقدَّمةَ على أيِّ تجربةٍ ومبنيةً على أصولٍ قَبْليَّةٍ، لذلك يجب فرض وجود التأليف الاستعلائي للقوة الخيالية المحضة والذي يكون بدوره أساسًا لإمكان أيِّ تجربةٍ (لأنّ إمكان التجربة من حيث هي مسبوقةٌ بالضرورة ومنوطةٌ بإمكان إعادة إنتاج الظواهر) (CPR. A101-2)

إذًا، فالقوة الخيالية طبقًا لرأي كانط هي الأساس القبلي الضروري لوحدة تأليف الظواهر القبلية. وإذا إراد الانسان أن يحدد الأشياء التي يفهمها يجب عليه إعادة إنتاجها في ذهنه. وهذا يعني أن تأليف الفهم غيرُ ممكنٍ من الأساس من دون تأليف الإنتاج، ويمتاز هذان الأمران ذهنيًّا عن بعضهما. وإذا كان الإنسان يفهم كلَّ شهودٍ في لحظةٍ زمانيةٍ واحدةٍ فقط من دون أن يُعيد إنتاجه لأصبح شهود الإنسان شبيهًا بالشهودات المستقلة التي تحصل في آناتٍ مستقلةٍ متواليةٍ فتتشكّل من كثراتٍ من المعارف المستقلة عن بعضها والموجودة بوجودٍ آنيٍّ من دون أن يكون لها دوامٌ وثباتٌ.

يوضح كانط في الجزء الثالث من استنتاج مفاهيم الفاهمة المحضة أن تحقق التداعي «يتطلب قدرة القوة الخيالية على الإنتاج إضافة إلى الفهم» (CPR. A121). عندما يصف كانط القوة الخيالية بأنها القوة التي يظهر متعلقها في الشهود مع أنّ ذاك المتعلق غيرُ حاضرٍ

في العين (CPR. B151)، فهذا يعني أنه أراد بذلك عمل التداعي وتأليف إعادة الإنتاج. ميّز كانط في بحث الاستنتاج الاستعلائي التصحيح الثاني التأليف الاستعلائي للقوة الخيالية والتي ينسبها للخيال «الخلاق» عن التأليف الحاصل من قوة الخيال «المنتجة» والتي تخضع لقوانين تداعي الصور التجريبي. ينسب الأولى المتعلقة بالأسس القبلية لإطلاق المقولات إلى الفلسفة الاستعلائية بينما ينسب الثانية إلى علم النفس ذي الصلة .(CF. CPR. B152)

تأليف التعرف في المفهوم

التأليف الثالث هو تأليف التعرف في المفهوم، وهو تأليفٌ يعتقد بوئينغ أن ماهيته غيرُ واضحةٍ. (بوئينغ، ١٣٨٨، ص ١٠٣). ربط كانط هذا التأليف بالإدراك الذاتي فتحدث عن الإدراك الذاتي الاستعلائي المتعلق بتأليف التعرف لا في التأليفيْن الآخرَيْن. من هنا ندرك أن تأليف التعرف هو أكثرُ أهميةً عند كانط من التأليفيْن الآخرَيْن، وعندما يربط كانط تأليف التعرف بالمفهوم فهو يوضح ضمنيًّا مسألة حصول هذا التأليف في الفاهمة.

الفاهمة قوةٌ تختلف عن الشهود والظاهر أن الخيال أو المتخيلة هي قوةٌ ثالثةٌ تمتاز عن الاثنين. يرتبط تأليف الفهم والإنتاج بالشهود والخيال وهما مرتبطان بالزمان ولكن هل الفاهمة التي تتعلق بالمفاهيم ومعرفة المفاهيم وتركيبها، مستقلةٌ ذاتًا عن الزمان؟ الظاهر أنّ كانط أراد من خلال إضافة «المفهوم» إلى تأليف التعرف الإشارة إلى عدم زمانية هذا التأليف، لأن المفهوم ليس أمرًا زمانيًّا فهو لا بشرط بالنسبة للماضي والحاضر والمستقبل. ومع ذلك كان كانط مجبرًا على إطلاق المفاهيم على الشهودات الزمانية لذلك توسل هنا مرةً أخرى بالقوة الخيالية ليربط بواسطة الشاكلة الزمانية بين المفاهيم و الشهودات الحسية والزمانية.

العلم والمعرفة عند كانط حصولي صرف

يمكن استنتاج مسألةٍ أخرى من محاولة كانط الربط بين تأليف التعرف والمفهوم وهي أنه عندما ترتبط المعرفة والتعرف والإدراك الذاتي ب «المفهوم»، عند ذلك يتم استحضار معنًى آخرَ حيث يعتقد كانط أن أيَّ معرفةٍ وإدراكٍ ذاتيٍّ لا يمكن أن يحصل سوى عن طريق وبواسطة المفهوم (CPR. A77 / B103). هذه المسألة من لوازم الأحاديث الصريحة لكانط في بحث الاستنتاج الاستعلائي والمغالطات وأماكن أخرى والتي يفهم منها إنكار شأن المعرفة الحضورية.

ويؤيد هذه المسألة الفقرة الهامة التي نقلناها عن النقد بداية البحث، أي تلك العبارة التي وضح فيها مراده من التأليف وقد ذكر ايتاليك العبارة الآتية وقد أكدنا:

هو تأليف الكثرات هذا (الأعم من الكثرات الحاصلة من التجربة أو الكثرات القبلية) والتي تؤدي إلى المعرفة قبل أيِّ شيءٍ آخرَ (CPR. A77-8 /B103).

يؤكد كانط في هذه العبارة أن المعرفة تحصل من تأليف الكثرات. نعلم أن التأليف الذي أراده كانط يقع في إطار التصورات والمفاهيم. وعلى هذا الأساس فالمعرفة تحصل من تأليفات مختلف التصورات والمفاهيم المتعددة حيث تلتقي فيها القوى الثلاثة أي الحس والخيال والفاهمة. إن هذا التصور للمعرفة يعني تحديد وحصر المعرفة البشرية بالعلم الحصولي.

بعبارةٍ أخرى وطبق تحليل كانط فإن الإنسان يصل إلى المعرفة من خلال استخدام أصولٍ وقواعدَ منطقيةٍ أعمَّ من المنطق الكلاسيكي أو المنطق الاستعلائي الذي يدّعيه كانط. وهذا يعني حصر المعرفة بالقضايا والأحكام أو العلم الحصولي والذي هو أكثر أجزاء الموضوع أساسًا.

التأليف المحض

أشرنا إلى أنّ من اللوازم والفرضيات القبلية للتأليفات الثلاثية قبول الارتباط والتأليفات الأكثر أساسًا التي يجب أن تكون موجودةً بين الشهود المحض والفاهمة المحضة. يرتبط

التأليف المحض الذي أطلق عليه هايدغر عنوان التأليف الحقيقي المحض[1] بوحدة الشهود المحض والتفكير المحض، أي مقولات الفاهمة. يقول كانط:

إذا لوحظ التأليف المحض بمعناه العام، يحصل مفهوم الفاهمة المحض. المقصود من التأليف المحض ذاك التأليف المبني على الوحدة التأليفية القبلية (CPR. A78 /B104).

تتشكل المعرفة المحض من ثلاثة أجزاء. وقد كتب كانط في توضيح الأجزاء البناءة للمعرفة المحض:

إن أوّل [شيءٍ] يُعطى للمعرفة في مقابل كلِّ عينٍ وبنحوٍ قَبْليٍّ، هو كثرات الشهود المحض [=الزمان]. [والشيء] الثاني عبارةٌ عن تأليف هذه الكثرات بواسطة القوة الخيالية. إلّا أنّ هذا التأليف لا يساهم في أيِّ معرفةٍ عندنا. [الشيء] الثالث الذي تبرز الحاجة إليه لمعرفة الأعيان التي نواجهها، المفاهيم التي أضفت الوحدة على هذا التأليف المحض، هي المفاهيم التي هي عبارة عن تصور هذه الوحدة التأليفية الضرورية وتبنى هذه المفاهيم على الفاهمة (CPR. A78-9/ B104).

بعبارةٍ أخرى، الأجزاء التي تشكل المعرفة المحض عبارةٌ عن: ١-كثرات شهود الزمان المحض؛ ٢-التأليف المحض لكثرات الزمان بواسطة القوة الخيالية؛ ٣-المفاهيم المحض للفاهمة والتي هي تصورات تأليف كثرات الزمان.

ربط كانط بشكلٍ صريحٍ في العبارات التي ذكرتها مفاهيم الفاهمة المحضة بالوحدة التأليفية لكثرات الشهود المحض، أي الزمان. ويتضح مما تقدم أن مفاهيم الفاهمة المحضة على ارتباطٍ مباشرٍ بالزمان في الفلسفة النقدية وترتبط بالقوة الخيالية عن طريق الزمان.

من هنا نجد هايدغر قد أعطى الدور المحوري والأصلي للتأليف المحض في القوة الخيالية من بين العناصر الثلاثة المؤلفة للمعرفة المحضة ما يساهم في الاعتراف بموقعٍ محوريٍّ للقوة الخيالية على مستوى الأهمية المبنائية. (Heidegger, p.67). أراد هايدغر

---

1. Pure veritative synthesis

من خلال توضيح التأليف المحض إيجاد مؤيِّدٍ لطروحاته الفكرية فربطها بوصف الاستعلاء. وقد ادعى في *نقد العقل المحض* أنّ موضوع الارتباط بالوجود يتم تنظيمه وتوضيحه في قالب إظهار أسس التأليف الحقيقي المحض الذي هو عبارةٌ عن وحدة الشهود، الزمان المحض والتفكير المحض أو مقولات الفاهمة. (ibid, p.68).

التأليف الواعي او غير الواعي؟

تشكل التأليفات المختلفة التي تحدث عنها كانط أساس إمكان التجربة والمعرفة. من جملة التساؤلات التي تطرح في هذا الخصوص تلك المتعلقة بمسألة الوعي أو عدم الوعي في التأليفات والتي تؤدي إلى المعرفة. إن هذا السؤال وبِغضِّ النظر عن الآراء المتعارضة عند دارسي كانط، هو سؤالٌ فلسفيٌّ ومعرفيٌّ هامٌّ. وعلى هذا الأساس فإن قبول أو رفض الوعي في التأليفات يحمل معه مستلزمات هامةً في البعد المعرفي. فالجواب سواءً الإيجابي أو السلبي عن هذا السؤال يشكل أحد طرفيَ نقيض، بحيث يكون أحدهما صحيحاً فقط.

أشار كانط بعباراته في التصحيحين A وB إلى أن إدراك الذات مبنيٌّ على مدى الوعي بعمل تأليف التمثيلات أو التصورات. كتب في التصحيح الثاني للنقد:

> **إن هذا الإدراك الذاتي عينه لكثرات المقدمة في الشهود يشتمل على تأليفٍ من التمثيلات وهي ممكنةٌ عن طريق الوعي بهذه التأليفات فقط. لأن الوعي التجريبي الملازم لمختلف التمثيلات مشتتٌ في نفسه ولا يرتبط بفاعل المعرفة. ولا تحصل هذه العلاقة عن طريق ملازمة كلِّ تمثُّلٍ للوعي، بل تتحقق عن طريق إضافة تمثُّلٍ إلى آخرَ بحيث أكون على اطلاعٍ على تأليفها. وما دمت قادرًا على توحيد كثرة التماثلات المعطاة في وعيٍ واحدٍ عند ذلك يصبح الأمر ممكنًا وهذا هو الوعي الذي يتمثل في ذاتي عن هذه التمثيلات (CPR. B133).**

وقد أكد في التصحيح الثاني على الوعي في التأليف (CF. ibid, A108).

ادعى كانط في كلا الفقرتين أن الوعي بالذات وبما أنه لا يمكن أن يُبنى على الوعي بالتمثيلات الخاصة المتغيرة، لذلك يجب أن يُبنى على الوعي بوحدة فعل تأليف التمثلات

طبقًا للقاعدة. في ما يلي ولتوضيح الموضوع أنقل آراء بعض شارحي فلسفة كانط ثم أحاول تقييمها.

رأي روبرت بل ولف

يعتبر روبرت بل ولف من جملة دارسي كانط الذين يؤكدون على تقنين التأليف الكانطي. يعتقد أن التأليف المقنن هو أساس عمل النقد، لأنه مدخل حل معضلة الحدة في الكثرات (Kitcher, p.82). وكلما كان النشاط مقنَّناً، مهما كانت الأجزاء كثيرةً ومتنوعةً، فإنّها تحتفظ بالانسجام والوحدة. إن النشاط الخاضع للقاعدة يحكي عن وجود نوعٍ من الوعي في أيٍّ مستوًى ومرتبةٍ وصل. لذلك لا يمكن أن يكون النشاط مقننا ويتبعه إنكار وجود عنصر الوعي. ومع ذلك يتابع بل ولف أن التأليف يحصل في مستوى ومرتبة «ما قبل الوعي» إلّا أنّ إدراك النشاطات المقننة معقَّدٌ قبل حالة الوعي. إذا قبلنا كلا إدّعاءَيْ بل ولف أي تقنين التأليف وقبلية الوعي به، لا يمكن أن نستنتج سوى أنّ موقف كانط في هذه الحالة متناقضٌ.

رأي واين واكسمن

قدم واكسمن في الفصل الثالث من كتابه الكبير الذي يحمل عنوان كانط والتجربيون ضمن البحث في باب الوحدة التأليفية قبل البرهان، تحليلاً مختصرًا وهامًّا في هذا الخصوص. أشار إلى انتقاد آراء الذين ربطوا وظائف الأحكام المنطقية بالتأليف في القوة الخيالية (لعله أراد من ذلك هايدغر) وأوضح ضرورة التمايز الكامل بين الشأن المعرفي لكلا الوظيفتين الذهنيتين (Waxman, p.79).

وتوضيح ذلك أن كانط يؤكد في فقراتٍ عديدةٍ مثال ذلك: (A113-4, A124-5, B159-65) أن المقولات تعين تأليف الفهم التجريبي بشكلٍ قَبْليٍّ بحيث تتناسق الإدراكات المقدمة على التجربة مع أصول الفاهمة النظرية، يقول واكسمن أنه إذا وافقنا على الادعاء

المتقدم عند ذلك لا يجب تفسير بنية التأليف الثلاثية بما يفهم حضور تأليف الانتاج ضمنيًا في تأليف الفهم والتعرف.

أما سؤال واكسمن فهو: هل يمكن، في خصوص المقولات -بالأخص في ما يتعلق بوظائف الأحكام المنطقية- تصوّر أن تكون على علاقة مباشرةٍ من دون واسطةٍ مع تأليف القوة الخيالية (ibid). على هذا الأساس اعترف واكسمن بالتفكيك والتمايز المعرفي والنوعي بين البعد الواعي للتأليف والذي يرتبط بالمفهوم والفاهمة، أي تأليف التعرف في المفهوم وبين البعد غير الواعي للتأليف المرتبطة بالقوة الخيالية. لأن الأول يرتبط نوعًا ما بوظائف الفاهمة المنطقية والوظائف المنطقية تتبنى ذاتًا وماهية على القضايا، إلا أن واكسمن يعتقد بأن:

تأليف القوة الخيالية يحصل في مستوى ما قبل المعطيات الحسية النظرية التي لا تقبل القالب المفهومي (ibid).

بعبارةٍ أخرى يعتبر واكسمن، بناءً على كلام كانط حين اعتبر القوة الخيالية «فنًّا أعمى إلاّ أنّه ضروريٌّ للنفس»، بأن القوة الخيالية وبما أنها تبادر للعمل قبل الوعي المفهومي، لذلك تودع الوظيفة المفهومية والواعية أو النظرية إلى الفاهمة. يمكن اعتبار شرح واكسمن نوعاً من الاقرار الضمني بوجود الوعي وأسبقيته على المفاهيم. ويمكن استنباط هذا الأمر من خلال كلامه حول الوحدة التأليفية للإدراك الذاتي، لأن الوحدة التأليفية للوعي الذاتي تتشكل من مرحلتين (ibid, p.77): المرحلة الأولى أو المرحلة غير النظرية هي المقدمة على الوحدة التحليلية للوعي الذاتي ولذلك تجعل الفكر ممكنًا، وأما المرحلة الثانية أو المرحلة المقولية بالكامل فهي التي تجعل التفكير المعرفي المبني على المفاهيم ممكنًا.

رأي باتريشيا كيجر

يعتبر كيجر أن التأليف فعلٌ أو عمليةٌ تؤدي إلى الإيجاد أو التصور أو التمثل «من خلال إضافة أو تركيب عناصر تندرج في حالاتٍ معرفيةٍ متنوعةٍ في حالاتٍ معرفيةٍ أخرى تشتمل

على عناصر من تلك الحالات» (kitcher, p.74). إن نتيجة تأليف «الحالات المعرفية» (إن الاصطلاح الذي استخدمه كيجر في ترجمة verstellungen، يترجم إلى الانجليزية بكلمة respresentstion أي التطورات والتمثيلات) هو حالةٌ معرفيةٌ أخرى تحتوي على المضمون الموجود في الحالات القبلية. من هنا يقال أن التمثيلات أو التصورات تعود للظهور، أي إنها تمتلك مضمونًا معرفيًّا، وذلك لأنها من جهةٍ هي خلاصة الحالات الحسية ومن جهةٍ أخرى لأنها يمكن أن تنجز إلى تمثيلات أو تصوراتٍ أخرى (ibid, p.75). يستنتج بعد قبول هذا التحليل أن المضمون لا بل وجود الحالات المعرفية أو التمثيلات التابعة للحالات المعرفية او التمثيلات القبلية والداخلية، كلها أمورٌ أوليةٌ. وهذا يعني القبول بوجود نوعٍ من النسبة والتعلق الوجودي بين الحالات المعرفية أو التمثيلات. لم يرغب كيجر بالتعبير عن مبدأ هذه السنة بالعلاقة العلية والمعلولية، لذلك لم يستفد من العلة والمعلول. ثم اِدّعى أن مفهوم التعلق الوجودي يحكي عن وجود علاقةٍ بين الحالات المعرفية أو التصورات أقوى من تداعي الصور عند هيوم إلا أنه أضعف من مفهوم العلية القوي الذي يتم إثباته في التشابه الثاني (Ibid, p.103). وعلى هذا النحو لم يشر كيجر إلى الوعي الذاتي في البحث عن علاقة التصورات ببعضها. ثم تابع هذه الرؤية في بحث كانط عن التأليف.

وقد أشرنا إلى أن الذي يجعل عمليات التأليف التي تؤدي إلى وحدة الذهن وتمثل الأعيان، ممكنةً هي العمليات المقننة التي تندرج في مرحلةٍ خاصةٍ تحت النظم المفهومي، إلا أن كيجر يؤكد أن هذه العمليات لا تتبع قواعد الوعي. ويعتقد أن كانط قد نسب ذلك للقوة الخيالية، وهي قوة يمكن الحديث عنها بطرحه بأنها عمليةٌ «عمياءُ لا يمكن للنفس اجتنابها» (CPR. A78/ B103). ويؤكد كيجر على عدم الوعي في العمليات التأليفية، ويشبّه القواعد الحاكمة على التأليف بقواعد الجذب الحاكمة على حركات السيارات. (Kitcher, p.83).

وقد إوضح كيجر في نهاية النص أن النقد يحمل الضد والنقيض وعدم التناسب في هذا الخصوص (ibid)، لأن كانط لم يميز بين الرؤية الفردية التي تمارس نشاطاتٍ ذهنيةً متنوعةً وبين رؤية الفيلسوف المعرفية والنظرية الذي يشرف على هذه النشاطات من مكانٍ

أعلى، ما يفهم منه التذبذب، فعندما يقول كانط أن البشر يتمكنون من تصوُّر أو تمثّل عددٍ ما إذا علموا أن ذاك العدد هو نتيجة تأليف الوحدات، فخلط بين الرؤية المعرفية في المرتبة الثانية بالرؤية العادية المتعارف عليها بين البشر.

رأي جورجز ديكر

اهتم ديكر في كتابه التحليلي والعلي بنظرية المعرفة عند كانط[1]. ويعتقد أن ربط الإدراك الذاتي بالوعي بالنشاط الذهني أي التأليفات المستقلة، هو موقفٌ يصعب الدفاع عنه:

فالظاهر أنه من الخطأ أن نطلع على نشاط أطلق عليه كانط اسم التأليف. ليس صحيحًا أننا عندما ندرك توالي الأمور فقد اطلعنا على فعل إنتاج التمثيلات السابقة (Dicker, p.133).

يعتقد ديكر أن عدم الوعي بنشاط كهذا لا يمكن نسبته إلى سرعة الحدوث، ومع ذلك يجب القبول بأننا إما نمتلك الوعي بعمل التأليف أو لا نمتلك. ويتابع بأنّه إذا لم نكن على وعيٍ بذلك، فلن يبقى لنظرية التأليف أيُّ شأنٍ أو قيمةٍ معرفيةٍ (ibid).

وقد قدّم إجابتين للسؤال الذي عرضه، أيْ إذا لم يحصل الوعي بالتأليف فما هو الشأن والقيمة التي تبقى للنظرية. الجواب الأول قدمه استراوسن وقد وصفه ديكر بالافراطي والثاني الجواب الذي قدمه هو نفسه والذي وصفه بالمعقول. يعتقد استرواسن بضرورة رفض وإنكار نظرية التأليف لأنها نظرية تتعلق «بموضوع علم النفس الاستعلائي الخيالي». وأشار ديكر إلى أن رفض نظرية التأليف يضعف أساس رواية التصحيح الأول حول الاستنتاج الاستعلائي، وقد وضح جوابه المعقول على النحو الآتي:

إن نظرية التأليف هي إنتاجٌ أو اعادةُ تأليفٍ معقولٍ للشيء، حيث يجب أن يحصل ذلك عند إدراكنا التوالي بشكلٍ عامٍّ، طبعًا قد يحصل ذلك في مستوًى ومرتبةٍ دانيةٍ من وعينا (م.ن).

---

1. Kant's Theory of Knowledge

وعلى هذا النحو، وصف ديكر عملية التأليف في عبارة أخرى له بأنها عمليةٌ غيرُ واعيةٍ. بناءً على التحليلات التي قدمها في أماكن أخرى من كتابه، يمكن استنتاج قبوله مراتب الوعي، وعندما يصف التأليف بأنه مرتبة دانية من الوعي، فهو يقصد عدم الإدراك المباشر في مرحلة النشاط الفكري في المرتبة الأولى.

- **رأي ملا صدرا حول القوة الخيالية، الحس المشترك والمتخيلة:**

إن النشاطات والوظائف التي ينسبها كانط إلى القوة الخيالية طبق أحد التفاسير، لا تنسب في الفلسفة الإسلامية والفلسفة الصدرائية إلى قوةٍ واحدةٍ. ربط كانط تأليف الإنتاج بالقوة الخيالية، مع العلم أنه يعتبر تأليف الفهم مرتبطًا بالشهود بأحد معانيه، وتأليف التعرف مرتبط بالمفهوم والفاهمة. وقد شاهدنا أخيرًا بأن التأليف بالمعنى الأعم يوصف بكونه الوظيفة الاستعلائية للقوة الخيالية وهي «وظيفةٌ عمياءُ لا يمكن اجتنابها» عند النفس. ثم إن الوظائف التي نسبها كانط للقوة الخيالية ضمن العملية التأليفية، تنسب في الفلسفة الصدرائية إلى قوًى ثلاثةٍ أي الحس المشترك، الخيال والمتخيلة.

الحس المشترك

يعتبر صدر المتألهين تبعاً للحكماء المتقدمين أن الحس المشترك هو أحد حواس النفس الباطنية الخمسة. يعتقد الحكماء المسلمون أن إدراك المحسوسات هو عمل الحواس الظاهرية إلاّ أن فهمها على عاتق الحس المشترك الذي يشكل الواسطة بين النفس والحواس الظاهرية. إذاً، الحس المشترك هو أحد الحواس الباطنية حيث يُقَدّم إليه كافة مدركات الحواس الظاهرية (ملا صدرا، الأسفار الأربعة، ص ٢٠٥). إن أحد الأدلة على إثبات الحس المشترك شبيهٌ إلى حدودٍ معينةٍ بالتحليل الذي قدمه كانط لكل واحدٍ من التصورات الحاصلة من الإدراك الحسي. والفارق بينهما هو أن كلام كانط يتعلق بالانفصال الزماني للتصورات الحاصلة في الذهن أو الخيال، إلاّ أن كلام الحكماء المسلمين في إثبات الحس المشترك فهو أننا ندرك بعض الأشياء أحياناً بما يشير إلى اختلافها عن الواقع الخارجي. فقطرات المطر على سبيل المثال تُشاهد على شكل خطوطٍ متعددةٍ، مع العلم

أن لكلِّ قطرةِ ماءٍ في الخارج شكلٌ مستديرٌ تقريباً، ومع ذلك لا يوجد أيُّ رؤيةٍ طبيعيةٍ تبين كيفية إبصار شيءٍ كالخط المستقيم لقطرات المطر أو شكلها المستدير في الباصرة (م.ن، ص ٢٠٨). ولكن وبما أنه لا يمكن إنكار إدراك هذه الصور، لذلك يجب وجود قوةٍ إدراكيةٍ خاصةٍ تتولي القيام بهذا العمل. ولا يمكن أن تكون هذه القوة النفس، لأن مرتبة النفس التي تدرك الشيء من دون أداة هي المرتبة العقلانية التي تتمحور حول المفاهيم الكلية، مع العلم أن الصور التي نبحث عنها هي صور جزئية. وعلى هذا الأساس يتم إثبات وجود قوةٍ أخرى غيرِ الباصرة، وهي عبارة عن «الحس المشترك». يتضح بناءً على هذا البرهان أن تأليف الإدراكات المستقلة والجزئية التي نسبها كانط للقوة الخيالية قد نسبها الفلاسفة المسلمون إلى الحس المشترك.

الخيال

يطلق على قوة الخيال في الفلسفة الاسلامية عنوان المصورة أيضاً، ووظيفتها حفظ المدركات الحسية أو الصور الإدراكية الجزئية (م.ن، ص ٢١١). ذكر صدر المتألهين ثلاثةَ أدلةٍ لاثبات وجود قوة الخيال واختلافها عن الحس المشترك. جرى الاعتماد في الدليل الأول على الاختلاف والتقابل بين حيثيتَيْ «القبول» و«الحفظ»، وفي الدليل الثاني على الاختلاف بين الحكم وعدمه وفي الدليل الثالث على الاختلاف بين الوعي والشعور بالصور الجزئية (الذي هو عمل الحس المشترك) وبين الاحتفاظ بها (الذي هو عمل الخيال) (م.ن، ص ٢١١-٢١٣).

درس صدر المتألهين الأدلة الثلاثة المتقدمة وحللها والظاهر أنه كان يعتبرها غيرَ مقنعةٍ، لذلك أشار في نهاية البحث إلى أنّ اثبات التغاير بين الحس المشترك والخيال ليس من الأبحاث الفلسفية الهامة كما أن عدم قبول التغاير بينهما لا يؤدي إلى وجود خللٍ في الأصول الفلسفية (م.ن، ٢١٤). إذاً المهم عند ملا صدرا ليس إثبات التغاير أو عدم التغاير بين الحس المشترك والخيال، بل التأكيد على وجود قوةٍ باطنيةٍ مثاليةٍ للنفس. ذكر صدر

المتألهين أحد عشر دليلاً لإثبات التجرد المثالي للقوة الخيالية من جملتها البرهان المشرقي.

برهان صدر المتألهين المشرقي على تجرد القوة الخيالية

ذكر صدر المتألهين برهانه المشرقي لإثبات تجرد القوة الخيالية في المشهد الثالث من كتاب الشواهد الربوبية (ملا صدرا، الشواهد الربوبية، ص ١٩٧).

يقول صدر المتألهين:

> **قد ألهمني الله بفضله وإنعامه برهانا مشرقيّاً على تجرد النفس الحيوانية المتخيلة عن المواد وعوارضها بأنها ذاتُ قوةٍ تدرك الأشباح والصور المثالية فإنها ليست من ذوات الأوضاع التي قبلت الإشارة الحسية أصلا فهي ليست في هذا العالم بل في عالمٍ آخر فموضوعها الذي قامت به كذلك إذ كلُّ جسمٍ وجسمانيٍّ فهو من ذوات الأوضاع بالذات أو بالعرض فما يقوم به يكون تابعاً له في الوضع وقبول الإشارة الحسية فلو كانت قوة الخيال حالَّةً في مادةٍ من موادِّ هذا العالم لكانت الصور القائمة بها قابلةً للإشارة الحسية بوجهٍ، ما وبطلان التالي يستلزم بطلان المقدم والملازمة بينه. (م.ن).**

القوة المتخيلة او المتصرفة

أثبت الحكماء المسلمون وجود قوةٍ أخرى غير الخيال وهي القوة المتخيلة، ووظيفتها التصرف في المدركات الأعم من صور المحسوسات والمعاني والمفاهيم ويطلق على هذه القوة عنوان «المفكرة» أيضاً من باب استخدامها من قبل النفس الناطقة للتصرف في المفاهيم ولأنها شيءٌ من مقدمات الفكر. (ملا صدرا، الأسفار الأربعة، ص ٢١٤).

إذاً القوة المتخلية او المتصرفة، تتصرف أولاً في التصورات الحسية، وتركبها إلى بعضها البعض فتصنع منها صورةً جديدةً، مثال ذلك رسم صورةٍ جذابةٍ لا وجود لعينها في الطبيعة. ثانياً تتصرف في المدارك العقلية ومختلف المفاهيم من قبيل تركيب مفهومَيِ الجنس والفصل أو تنظيم مقدمات القياس.

يتضح بعد التوضيح المختصر حول الحس المشترك والخيال المتخلية أن كانط أوكل أعمالاً إلى القوة الخيالية التي أرادها، قد وضعها الحكماء المسلمون وملا صدرا على عاتق قوًى ثلاثٍ أو اثنين إذا اعتبرنا الخيال والحس المشترك قوةً واحدةً. لذلك إذا أردنا المقارنة بين الفاعل المباشر الذي لا واسطة فيه في تأليف الفهم، وكذلك تأليف الإنتاج في الخيال وتأليف التعرف في المفهوم وبين القوى التي أرادها الحكماء المسلمون وملا صدرا، لوجدنا أن تأليف الفهم هو عمل الحس المشترك وتأليف الإنتاج هو عمل القوة الخيالية وتأليف التعرف هو عمل القوى المتصرفة المستخدمة من قبل النفس الناطقة والتي يطلق عليها المفكرة.

طبعاً يجب الإشارة إلى أن صدر المتألهين لا يستبعد أن يكون الحس المشترك والخيال قوةً واحدةً. وعلى هذا الأساس قد يكون هناك قوةٌ واحدةٌ تتكامل بالتدريج، بحيث تدرك صور المحسوسات في مرتبة نقصها وضعفها، وبعد التكامل تتمكن من إحضار الصور السابقة بالاضافة إلى إدراك الصور الجديدة. (مصباح اليزدي، ص ٤٠١).

المسألة الجديرة بالذكر هنا هي أنّ الحكماءَ المسلمين وملا صدرا قد اهتموا بمسألة الوعي وعدم الوعي في وظائف القوى التي تتصرف في متعلقاتها. وبعد أن أشار صدر المتألهين إلى دليل التغاير بين المتخلية وكافة القوى المدركة، ذكر إشكالَيْن للفخر الرازي ثم نقل جواب المحقق الطوسي عليهما. يتمحور الإشكال الأول حول بحثنا الحالي، أي الوعي أو عدم الوعي في المتخلية أو النفس بالأعمال التي تؤديها.

يشير هذا الإشكال إلى أن القوة المتصرفة إما أن تدرك الصور الذهنية أو لا تدركها عند التصرف فيها. في الحالة الأولى يستلزم الأمر وجود قوةٍ واحدةٍ تقوم بعمل الإدراك والتصرف، وهذا يخالف مبنى الدليل حيث لا يمكن اجتماع الإدراك والتصرف في قوةٍ واحدةٍ. وإذا قبلنا وجود قوةٍ واحدةٍ قادرةٍ على العملين، يمكن نسبة تصرفات كهذه إلى قوّةٍ إدراكيةٍ باطنيةٍ أخرى كالخيال مثلاً وعند ذلك لا يبقى أيُّ حاجةٍ لإثبات القوة المتخلية. في الحالة الثانية، أي إذا لم تدرك المدركات التي تتصرف فيها يستلزم الأمر نقض قاعدة «لزوم إدراك المحكوم عليه والمحكوم به بواسطة القوة الحاكمة». مثال ذلك، كيف يمكن ومن

دون إدراكِ مفهومَي الجنس والفصل كماهيةٍ واحدةٍ، تأليفهما مع بعضهما وبالتالي الحصول على حَدِّهما (م.ن، ص ٤٠٧).

أجاب المحقق الطوسي كما نقل ملا صدرا بأن القوة المتصرفة تتصرف في المدركات ولكنها لا تدركها. إن مقتضى التصرف حضور المدركات عند القوة المتصرفة ولا ضرورة لإدراكها من قبل هذه القوة (ملاصدرا، الأسفار الأربعة، ص ٢١٤). ويكفي هذا المقدار لإدراك المدركات بواسطة قوةٍ أخرى أمثال الحس المشترك أو العاقلة ومن ثم وضع هذه المدركات تحت تصرف القوة المتصرفة. بعبارةٍ أخرى بالإضافة إلى التصرف هنا، هناك إدراكٌ يحصل بواسطة قوةٍ أخرى غير القوة المتصرفة.

تقييمٌ ونتيجةٌ

إنّ للقوة الخيالية والمتخلية في الفلسفيتن الكانطية والصدرائية وظائفَ معرفيةً وإيجابيةً: أكد كانط في بحث التأليفات الهام على الدور المعرفي الإيجابي للخيال، مع العلم أن كانط وملا صدرا لا يتفقان حول الشأن المعرفي للخيال والمتخيلة بشكلٍ كاملٍ.

يعتقد الحكماء المسلمون وملا صدرا أنّ أيَّ تصرفٍ وتأليفٍ باطنيٍّ وذهنيٍّ لا يمكن أن يحصل من دون إدراكٍ ووعيٍ. هنا يكون وجود الإدراك والوعي ضروريّاً. يعتبر ملا صدرا أن وجود الإدراك والوعي في وظائف القوى الباطنية من قبيل المتصرفة هو من سنخ العلم الحضوري لا الحصولي والمفهومي، والسبب في ذلك أننا حتى لو أخذنا تأليف التصرف على سبيل المثال، فإن المفاهيم المشكلة للتأليف تُدرك بشكلٍ حضوريٍّ، لا بواسطة مفهومٍ ثانٍ آخرَ. يمكن ومن خلال قبول العلم الحضوري توضيح وتبرير مسألة الوعي في وظائف القوة الخيالية التأليفية – كما هو الحال عند كانط- أو القوة المتخيلة والمتصرفة كما يتحدث الحكماء المسلمون.

أكد كانط على أهمية القوة الخيالية في حصول المعرفة ووصف التأليف بأنه عمليةٌ استعلائيةٌ ترتبط بهذه القوة بنحوٍ ما. ويعتبر التأليف مقدَّساً على كلِّ معرفةٍ ووعيٍ بسبب جهته الاستعلائية. حاول آليسون شارح كانط وضع كافة عمليات التأليف في مرتبةٍ واحدةٍ

من الوعي. لم يفكك بين التفكير المتعارف أو ذي المرتبة الاولى عن التفكير وعن عمليات حصوله واستند إلى النقد الأول لإثبات رؤيته (Allison, P.45-46).

إن عدم الالتفات إلى العلم الحضوري دفع كانط وبعض شارحي فلسفته إلى وصف التصرفات بأنها غيرُ واعيةٍ وكل ذلك على أساس العلم الحصولي الصِّرف.

حاول كانط وبعض المتخصصين في فلسفته تقديم قراءةٍ معقولةٍ عن العمليات المتقدمة والتي لا تتناسب مع مرتبة الوعي النظري والمفهومي المتعارف، مع العلم أنه لا يمكن الاعتراف بأن النشاط غير الواعي يؤدي إلى ظهور الوعي، لأن هذه المسألة تتجاوز قانون العلية الايجادية والقبول التلويحي ومن غير المعقول أن يمتلك المعلول كمالاً تفتقده العلة.

لاحظنا أن كانط وشارحيه قد وصفوا عملية التأليف بأنها نشاطٌ مقنَّنٌ. مع العلم أن التقنين في كل نشاطٍ يدل على وجود نوعٍ من الشعور والوعي في أساس ذاك النشاط. لا يمكن اعتبار نشاطٍ ما مقنَّناً وتابعاً للقواعد ومن ثم إنكار الوعي فيه. إن القواعد والقوانين وعمليات النظم هي مظاهرُ وجلواتٌ الشعور والوعي. ولا يمكن إنزال الوعي إلى الوعي المفهومي والحصولي، لا بل لا يمكن إصدار حكمٍ على أيِّ قضيةٍ ذاتِ معنًى، والأكثر من ذلك أنه لا يمكن بواسطة العلم الحصولي تصور مفهومٍ واحدٍ في الذهن، فلو وصل الشيء إلى مرتبة الوعي بواسطة المفهوم، يجب معرفة المفهومِ نفسِه المَشكِّلِ للحكم والقضية بواسطة مفهومٍ وتصوّرٍ آخرَ، حيث تذهب السلسلة إلى اللانهاية فلا تحصل أيُّ معرفةٍ.

المصادر:

١. كانط، ايمانويل، ***سنجش خردناب***، ترجمة. م. ش. أديب سلطاني، طهران، أمير كبير، ١٣٦٢ هـ. ش

٢. مصباح اليزدي، محمد تقي، ***شرح المجلد الثامن من الأسفار الأربعة***، ج ١، قم، مؤسسة الإمام الخميني (قدس سره)، التعليمية والبحثية، ١٣٧٥ هـ. ش.

٣. ملا صدرا، محمد بن إبراهيم، ***الأسفار الأربعة***، ج ٨، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٩ هـ. ق.

٤. ملا صدرا، محمد بن إبراهيم، ***الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية***، تصحيح وتقديم؛ جلال الدين الاشتياني، مشهد، المركز الجامعي للنشر، ١٣٦٠ هـ. ش.

٥. يوئينك، ا. س. ***شرح مختصر على نقد العقل المحض لكانط***، ترجمة اسماعيل خمسة، طهران، هرمس، ١٣٨٨ هـ. ش.

6. Allison, Henry E., ***Idealism and freedom***, Cambridge: Cambridge Uni. Press,

7. Dicker, Georges, ***Kant's theory of knowledge***, Oxford: Oxford Uni. Press, 2004.

8. Heidegger, Martin, ***Kant and the problem of Metaphysics***, Indiana Uni. Press,

9. Kant, Immanuel, ***Critique of pure Reason***, Tr. By Werner S. pluhar, Indianapolis, Hackett publishing Company, 1996.

10. Keitcher, Patricia, ***Kant's transcendental psychology***, oxford: oxford Uni. Press, 1990.

11. Waxman, Wayne, ***Kant and the Empiricists***, oxford: oxford Uni. Press, 2005.

دراسةٌ نقديةٌ حول المثالية المتعالية عند كانط[1]

إسماعيل سعادتي خمسه

بعد أن تطرّق الباحث في هذه المقالة إلى بيان رأي إيمانويل كانط حول مقولتَيِ الزمان والمكان، وبعد أنّ ذكر النسبة بين هذا الرأي وآراء كلٍّ من لايبنتزَ ونيوتن، أكّد على أنّ ما طرحه كانط يُعتبر المرحلة الأولى في مثاليته المتعالية، ثمّ أثبت أنّه لا يعتبر موضوع المعرفة ومتعلّقها أمراً تجريبيّاً، بل أمراً متعالياً ومتعلّقاً بالذهن.

بعد هذه الأطروحات، وضّح المعنى المقصود من الموضوع والمحسوس في فلسفة كانط، واستنتج أنّ هذا الرأي الذي تبنّاه كانط يختلف عمّا كان مطروحاً من قبل؛ ثمّ تحدّث عن الإشكالية المطروحة حول العلاقة بين الموضوع المتعالي والظهور، وعلى ضوء البحث الذي طرحه هايدغر في كتابه «كانط ومشكل الميتافيزيقا» طرح بحثاً مسهباً لبيان المعنى المقصود من Gegenstand و Objekt في أقوال كانط؛ حيث أراد إثبات أنّ السكون الحاصل في المرحلة التجريبية لصور شهود الإدراك الحسّي -أي الزمان والمكان - قد طوى مرحلة التأسيس البحتة وبلغ مرحلة التأسيس الإدراكي،[2] ومن ثمّ أصبح متعلَّقاً للمعرفة، حيث يصحّ وصفه في ما بعد بالموضوع. بناءً على ما ذكر، فالعينية - الخارج - هي الأخرى تكتسب معنًى جديداً في منظومة كانط الفكرية، حيث يتغيّر معناها من الدلالة على التطابق بين الذهن والخارج إلى التطابق المتحقّق في الشؤون الذهنية، بل حتّى إنّه يتغيّر إلى شؤونٍ تدور في فلك عالم الذهن فحسب؛ وهذه الرؤية تطرح عليها إشكاليةٌ فحواها أنّ كانط لا يمكنه طرح مفهوم وجود الشيء في نفسه على أساس مقدّمات

---

١ . المصدر: سعادتي خمسة، إسماعيل، «*بررسي انتقادي ايدئاليسم استعلائي كانت*»، مجلة (*ذهن*)، العدد: ٤٦، صيف عام ١٣٩٠ هـ ش / ٢٠١١ م في إيران.

تعريب: حيدر نجف

2. Synthesis of recognition

الاستدلال التي طرحها، لأنّه يدّعي وجود شيءٍ غير مشروطٍ بالحسّ - أي الزمان والمكان - وهذا خلافٌ لما تبنّاه في مقدّمات الاستدلال.

إذاً، لا يمكنه ادّعاء وجود ما يطلق عليه «موجودٌ في نفسه» إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار مسألتَيِ الزمان والمكان بصفتهما شرطين لإمكان تحقّق الأشياء، لكنّه لم يتبنّ هذه الفكرة واعتبرهما شرطين متعاليين يتجاوزان نطاق الإدراك الحسّي لدى البشر.

بعد ذلك ساق الباحث والبحثَ نحو بيان تفاصيل الموضوع في رحاب فلسفة صدر المتألّهين، فطرح النقد على رأي كانط من هذا المضمار، حيث أثبت كيف أنّ كانط لم يلتزم بالمقدّمات الاستدلالية لفلسفته المتعالية على ضوء القول باستقلالية العلمين الحصولي والحضوري عن بعضهما وفقاً لما تبنّاه صدر المتألّهين.

الموضوع الآخر الذي طرح للبحث والتحليل في هذه المقالة تمحور حول النقد الذي طرحه إيمانويل كانط على المثالية المادّية، فبعد أن أشار المؤلّف إلى تفاصيل هذا النقد، ذكر النقد الوارد على المباني السيكولوجية لهذا المفكّر الغربي؛ وفي الختام أثبت أنّ المثالية المتعالية والشكوكية من وجهة نظره حتّى وإن تقوّمتا على فكرة أنّ الإنسان عاجزٌ عن امتلاك معرفةٍ مطلقةٍ، لكنّ هذا الحكم الأخير بحدّ ذاته يبطل دلالته، فكيف لنا اعتباره قطعيّاً في حين لا سبيل لنا لامتلاك معرفةٍ قطعيةٍ؟

خلاصة الكلام أنّ الباحث استنتج من مجمل بحوثه في هذه المقالة أنّنا لو أردنا الالتزام بالمقدّمات الاستدلالية والمبادئ والنتائج المتحصّلة من المثالية المتعالية ضمن منظومة إيمانويل كانط الفكرية، فلا محيص لنا حينئذٍ من القول بنسبية المعرفة البشرية ما يعني تعطيل النشاط العلمي بالكامل.

التحرير

******

الخلاصة:

تشكّل المثالية المتعالية اللبنة الأساسية في منظومة كانط الفلسفية. وطبقاً لهذه النظرية يُعدُّ الزمانُ والمكان صورتين أو قالبين داخليين لذهن الإنسان. ولكي يوضّح كانط رؤيته هذه يعرض فهماً جديداً لمعنى الزمان والمكان، ويستخدم بالإضافة إلى ذلك مصطلحاتٍ خاصةً ويخلع عليها معانيَ جديدةً. ومن بين هذه المصطلحات يمكن الإشارة إلى **الظاهر، الظاهرياتي، الملقى مقابل، الأوبجكت، والتأليف**. تقف المثالية المتعالية مقابل المثالية المادية والتجربية. وتنصب المحاولة في هذه الدراسة على إيضاح نظرية المثالية المتعالية،

وتقييم بعض مرتكزات كانط وبراهينه وأدلته الرامية إلى تنضيج هذه النظرية وإثباتها، وتخلص إلى أن آراء كانط هذه تفضي بلا ريبٍ إلى النسبية ونزعة الشك في مضمار المعرفة.

الكلمات الأساسية: المثالية المتعالية، الظاهر، الظاهريات، الملقى مقابل، الأوبجكت.

مقدمة:

المثالية المتعالية[1] نظرية تمثل حجر الأساس في المنظومة الفلسفية والفكرية للفيلسوف الألماني إيمانوئيل كانط. ومن دون فهمٍ دقيقٍ لهذه النظرية لا يتسنى إدراك القصد الرئيسي الذي رمى إليه كانط في كتابه «*نقد العقل المحض*» إدراكاً صائباً. وبالمستطاع اعتبار قوة أو ضعف هذه النظرية بمعنى قوة أو ضعف النظام النقدي عند كانط. أساس نظرية المثالية المتعالية هو التمييز الذي يقول به كانط بين الظاهر[2] والشيء في نفسه. والمثالية المتعالية إلى ذلك من اللوازم الضرورية لمشروع كانط الكوبرنيكوسي في قلب علاقة التطابق بين الموضوع (الأعيان الخارجية) وبين معرفتنا له رأساً على عقب. ففي فهم كانط لهذه التطابق بين الخارج والذهن يفقد الخارج محوريته وأولويته، فالخارج هو الذي يجب أن يتطابق وينسجم مع بنيتنا المعرفية حتى يكون هناك معنًى للكلام عن المعرفة. إذا أخذ الشيء متطابقاً مع طريقة معرفتنا وبنية ذهننا فسيكون ظاهراً لنا، وما يقوله كانط هو من زاوية التعالي المثالي. الشيء الذي يجب أن تكون معرفتنا متطابقةً معه يُنفى في الفلسفة النقدية إلى غياهب الأمور غير المعروفة، وهو الشيء الذي يسمّيه كانط الشيء في نفسه. يعتبر كانط الشيء في نفسه واقعيّاً من الناحية المتعالية لا من الناحية التجريبية. ويمكن اعتبار المثالية المتعالية في الفلسفة النقدية ذات مرتبتين: ١ ـ شأن ومرتبة الزمان والمكان اللّذَيْن هما طبقاً لرأي كانط شهودان قبليان مسبقان، وليس لهما مصدرٌ خارجيٌّ، بل هما جزءٌ من الإحساس

---

1. Transcendental Idealism

2. Appearance

والحس ومن البنية المعرفية عند الإنسان، ٢ ـ ما يتعلق بالأعيان والأشياء التي تفد على الفاهمة عن طريق الحس (الحساسية) وبعد قبول صور الزمان والمكان. هذه التعابير غامضةٌ ومن الضروري إيضاح الفكرة. لأجل فهم ما يقصده كانط من اللازم التدقيق أولاً في رأيه حول الزمان والمكان.

الزمان والمكان

يسأل كانط في بداية الحسيات المتعالية:

> **إذاً، ما هما الزمان والمكان؟ هل هما موجودان واقعيان؟ هل هما تعيّنات فقط أو حتى علاقات بين الأشياء، ولكن مع ذلك فهي تعيّنات وعلاقات توجد في نفسها في تلك الأشياء والأمور، حتى لو لم تخضع تلك الأشياء والأمور للشهود [للحس]؟ أم أن المكان والزمان يلحقان فقط بالصورة المشهودة، وبالنتيجة فهما يتعلقان بالطبيعة الداخلية الذهنية لأذهاننا والتي لا يمكن من دونها إطلاق المكان والزمان على الأشياء؟**
> **(CPR: A23/ B37-38)**

من بين الآراء الثلاثة أعلاه، يُنسب الرأي الأول لنيوتن، وينسب الرأي الثاني إلى ، والرأي الثالث لكانط نفسه. ثمة اختلافٌ بين نيوتن ولايبنتز حول موضوع الجوهرية حيال قابلية المكان والزمان للاختزال، لكنهما يتفقان في تأييد واقعية المكان والزمان. يعتقد نيوتن أن المكان والزمان «موجودان واقعيان» ويرى لايبنتز أنهما «يتعلقان بالأشياء» على الأقل، وحتى عندما لا تكون الأشياء قد شُهِدت وخضعت للشهود. وعليه، يعتقد كلاهما أن المكان والزمان يوجدان في العالم بشكلٍ مستقِلٍّ عن وعي فاعل المعرفة، وحين تكون لنا تمثلاتنا للمكان والزمان فلأن لنا وعينا ومعرفتنا للواقع. وعلى حدّ تعبير غاردنر فإن هذا هو الشيء الذي ينكره كانط (Gardner, 1999, p.88).

ذهنية الزمان والمكان في الفلسفة النقدية تختلف عن ذهنية الكيفيات الثانوية في فلسفة جون لوك، ذلك أن كانط يفترض الزمان والمكان شهوديْن قبلييْن أي متقدميْن على التجربة، وأيُّ انطباعٍ حسِّيٍّ خارجيٍّ من أجل أن يعتبر معرفةً يجب أن يدخل في قالب هذين

الشهودين القبليين الذين يسمّيهما صور الحساسية. يقول كانط أن المكان والزمان والأعيان والأشياء ذات الخصوصيات المكانية والزمانية مثاليةٌ من الناحية المتعالية. إذا افترضت الأعيان والأشياء منفصلةً عن حساسية الإنسان فهي أشياء في نفسها. بعبارةٍ أخرى، طبقاً لرأي كانط فإن مؤشّر حساسية الإنسان وإحساسه بالأشياء هو الزمانية والمكانية. كل ما يحسُّ به الإنسان أو ما يشهده الإنسان حسب تعابير كانط، إما زمانيٌّ محضٌ (الأعيان الداخلية) أو هو مكانيٌّ أيضاً فضلاً عن كونه زمانيّاً (الأعيان والأشياء الخارجية). من جهةٍ أخرى، حيث إن كانط يسمّي كل ما يتقبله قالبا الزمان والمكان، ظاهراً، إذاً كل الأعيان والأشياء المكانية ـ الزمانية هي ظواهرُ، وهذا يعني أنها مثاليةٌ من الناحية المتعالية. أضف إلى ذلك، لأن كل شهود الإنسان تندرج حسب رأي كانط في قالَبَي الزمان والمكان، لذلك تشكِّل الأعيانُ والأشياءُ المعطاة في الزمان والمكان كل متعلقات معرفتنا، وهذا يعني أن كل متعلقات معرفتنا ظواهرُ (مثاليةٌ من الناحية المتعالية).

تعريف المثالية المتعالية

لمزيد من الإيضاح الأفضل أن نأخذ بنظر الاعتبار تعريف كانط نفسه للمثالية المتعالية. عرّف كانط المثالية المتعالية في موضعين من كتابه «*نقد العقل المحض*»: يقول في المغالطة الرابعة، وفي الفائدة السادسة من تعارضات (**تناقضات**) العقل المحض:

قصدي من المثالية المتعالية كل ظواهر هذه النظرية، والتي تُعدُّ كلُّها تمثلاتٍ بشكلٍ عامٍّ وليست أشياء في نفسها، وعليه فالمكان والزمان هما فقط الصور الحسية لشهودنا، وليست تعيناتٍ أعطيت لنفسها أو شروطاً للأعيان والأوبجكتات في مقام الأشياء في نفسها. مقابل هذه المثالية هناك الواقعية المتعالية التي تَعتبِر الزمانَ والمكانَ أشياءً في نفسها (أعطيت لنا بشكلٍ مستقلٍّ عن الحس). وعليه فالواقعي المتعالي يظهر ويتمثل الظواهر الخارجية ـ إذا جرى التسليم لواقعيتها ـ باعتبارها أشياء في نفسها موجودةً بنحوٍ مستقلٍّ عنا وعن حِسِّنا، ولذلك ستكون طبقاً لمفاهيم الفاهمة المحضة (المفاهيم المحضة للفاهمة) في خارجنا. والحقيقة أن الواقعي المتعالي هو الذي سيمارس لاحقاً دور المثالي التجربي، وبعد أن افترض خطأً بشأن الأعيان ومتعلقات

الحواس أنها إذا كان المقرر أن تكون موجودةً فيجب أن تكون موجودةً في نفسها وبمعزل عن الحس، بعد ذلك سيكتشف أن كل تمثلاتنا الحسية ـ طبقاً لهذه الرؤية ـ غيرُ كافيةٍ وغيرُ كفوءةٍ لإضفاء طابع القطع والحسم عليها (لجعلها قطعيةً أكيدةً) (CPR, A369).

ويقول أيضاً في فقرة من *التناقضات*:

ليست كل أعيان التجربة الممكنة بالنسبة لنا سوى الظواهر، أيْ إنها تمثلاتٌ صِرفةٌ، ليس لها كما نتمثلها، أيْ كموجوداتٍ ممتدةٍ أو كمجموعاتٍ من التغييرات، ليس لها أيُّ وجودٍ قائمٍ بذاته خارج أفكارنا. إنني أسمّي هذه التعليمات مثاليةً متعاليةً. [وفي المقابل] تُبدِّل الواقعيةُ المتعالية حالاتنا المحسوسةَ هذه إلى أمورٍ قائمةٍ بذاتها، وبذلك تبدِّل التمثلاتِ الصرفةَ إلى أشياء في نفسها (CPR, A491/ B519).

تشدد الفقرة الأولى على أن الزمان والمكان مثاليان من الناحية المتعالية. أو على حد تعبير جاناثان بنت، الزمان والمكان شهودان وليسا شيئين في نفسيهما (Bennett, 1966, p.64). وتقول الفقرة الثانية أن كل الأعيان المعطاة في الزمان والمكان، أي الظواهر، مثاليةٌ من الناحية المتعالية. والحقيقة هي أن الفقرة الثانية تنبع من الفقرة الأولى وتستلزمها الفقرةُ الأولى، ومثالية الأعيان المعطاة في الزمان والمكان مضمونةٌ في مثالية الزمان والمكان ذاتيهما. طبقاً لتوصيف كانط هذا فإن كل المنظومة الفكرية للإنسان ممكنة التسويغ بالمثالية المتعالية، ذلك أن الفاهمة الإنسانية غيرُ مسموحٍ لها بالتفكير حول أيِّ شيءٍ إلا إذا تقبل ذلك الشيء قالَبَي الزمان والمكان، ولأن قالبي الزمان والمكان يتعلقان ببنية وطبيعة المعرفة البشرية، لذلك سيكون كل ما يتصوّره الإنسان أو يفكّر فيه مثاليّاً من الناحية المتعالية. لذلك يقول كانط:

ما يفكر فيه في المفهوم فقط يتعلق بالظواهر. وهذا هو سبب مثالية الأعيان و المثالية المتعالية (Kant, 1999, p.251).

ولا يتوقف كلام كانط عند هذا الحد بل يقول إن متعلقات معرفتنا المثالية من الناحية المتعالية، هي في الوقت ذاته واقعيةٌ من الناحية التجربية (CPR, A27-28/ B43-44). النقطة التي ينبغي التنبّه لها هي المعنى الذي يقصده كانط من الواقعية التجربية. تدور

الواقعية التجريبية من وجهة نظر كانط حول محور ومدار الإنسان والطبيعة الحسية والمعرفية للإنسان. دراسة وملاحظة الأشياء من الناحية التجريبية تعني في الفلسفة النقدية دراستها من زاوية الإنسان (Cf, Ibid, A26/ B42).

المعاني الجديدة للمفردات

تسبب كانط بثورته الكوبرنيكوسية في مضمار المعرفة في أن تكتسب بعضُ أهم المصطلحات والمفردات الفلسفية معانيَ مختلفةً في فلسفته، بحيث قد يكون المعنى الجديد للمفردة أحياناً على الضدّ تماماً من معناها الدارج والمألوف في النصوص الفلسفية. ومن جملة هذه المصطلحات مصطلح «**الأوبجكت**» أو العين أو العينية. عندما يجري الحديث عن **أوبجكتية (عينية)** المعرفة عادةً ما يراد بها شيئَيْن كمصداقين لهذه العينية المعرفية: الأول الشيء الخارجي، أي الشيء الذي هو خارج الجهاز المعرفي والذهني للإنسان والذي يعتبر في الفلسفة الإسلامية معلوماً بالعرض. والثاني أن يستطيع ذهن الإنسان أن ينظر نظرةً مستقلةً لتصوراته ومفاهيمه الذهنية، ولا يأخذ بنظر الاعتبار طابعها الحكائي. في هذه الحالة سيكون التصور والمفهوم نفسه عين الفكر (**أوبجكت الفكر**). مثلاً يواجه الإنسان في العالم الخارجي موجوداتٍ مختلفةً منها القلم الذي يكتب به. القلم الخارجي أوبجكت المعرفة وله وجوده الخارجي ويؤدي إلى حصول تصورٍ في مرتبةٍ معينةٍ من أنفسنا، وعادة ما تسمّى هذه الصورة اصطلاحاً بالمعلوم بالذات. ويمكن لهذه الصورة الخيالية أن تكون لها صورتها العقلية أيضاً، وهي المفهوم الكلّي للقلم.

يتضح من هذا التحليل البسيط أن الإنسان في مواجهته لشيءٍ مادّيٍّ يمكنه تفكيك ثلاثة أشياء عن بعضها. أ ـ القلم الذي في الخارج وله وزنٌ وحجمٌ ولونٌ خاصّة. ب ـ صورة القلم التي تحصل في المرتبة الخيالية من نفس الإنسان. ج ـ المفهوم الكلي للقلم وهو معقولٌ أوّلُ ويمكن أن تكون له مصاديقُ كثيرةٌ. النقطة المهمة هي أنه علاوةً على القلم الخارجي، يمكن أيضاً دراسة القلم الخيالي والمفهوم الكلي العقلي للقلم كمتعلق للمعرفة بنظرةٍ مستقلةٍ وغيرِ مرآتيةٍ، وإصدار أحكامٍ حولها، أحكامٍ من قبيل:

ليس للقلم الخيالي وزنٌ ومادةٌ وليس للقلم العقلي شكلٌ ومقدارٌ ويمكن أن يصدق على كثيرين.

هنا ينبغي التنبه لنقطةٍ مهمةٍ وهي أنه في أكثر الفلسفات التي سبقت كانط وكذلك في الفلسفة الإسلامية، كان القلم الخارجي معترفاً به رسميّاً كشيءٍ خارجيٍّ مستقلٍّ عنا ـ أو كأوبجكت وعينٍ خارجيةٍ ـ وكانت المحاولات تنصبّ على مطابقة القلم الخيالي والقلم العقلي على القلم الخارجي وفقاً لأصولٍ وركائزَ معيَّنةٍ. ولكن في ضوء إيضاحات كانط بشأن ظاهر المعرفة وأوبجكت المعرفة، يتجلى أن الأوبجكت الخارجي لم يعد في فلسفته ذا معنًى محصَّلٍ بالشكل المألوف، فطبقاً للمثالية المتعالية عندما يحفّز عاملٌ في الخارج قوانا الحسية يدخل هذا الأثر أوّلاً في قالب الصور الحسية أيْ في قالَبَي الزمان والمكان، وعندها يتحول إلى ظاهرٍ. وإذا لم يتقبل هاتين الصورتين الحسيتين فلن يسمّى ظاهراً أصلاً، أيْ إنه لن يظهر لنا، بل سيبقى شيئاً غامضاً مجهولاً في غياهب الشيء في نفسه.

الظاهر والظاهرياتي

لإيضاح الفكرة أكثر يجب جلاء المعنى الدقيق لعدة مصطلحات في الفلسفة النقدية. يلاحظ أحياناً في ترجمة فلسفة كانط إلى الفارسية أنهم لا يفرقون بين Appearance وبين Phenomenon، ويترجمون كليهما إلى كلمة الظاهرياتي «پديدار». ولكن ثمة في الفلسفة النقدية فرق دقيق بين هاتين المفردتين. لمفردة Appearance في «***نقد العقل المحض***» والتي نترجمها هنا إلى الظاهر (نمود) مادةٌ وصورةٌ معينةٌ. مادتها هي ما يأتي عن طريق الحس، بينما صورتها ذلك الشيء الذي «يعيّن كثراتِ الظاهر بحيث يعطيها إمكانية أن تنتظم في قالب علاقاتٍ معينةٍ» (CPR, A20/ B34). يقول كانط أن الصورة التي تمنح الحس نظاماً لا يمكنها أن تكون هي نفسها حسّاً، ومن هنا يستنتج أنها صورةٌ قبليةٌ للشهود.

نعلم أن كانط يعتبر الزمان والمكان صورتين قبليتين للشهود. وهو يقول أننا لا يمكن أن نتوفر على المعرفة بالمعنى الحقيقي للكلمة خارج صورتيَ الشهود هاتين، وإذاً، لا نستطيع العلم بالظواهر إلاّ في قالبي الزمان والمكان. من هنا، فهو يعتقد أن للظواهر نظاماً

خاصّاً ولا يمكن اعتبارها انطباعاتٍ حسيةً خادعةً بالقوة. الظواهر التي تكتسب نظاماً خاصّاً في قالبي الزمان والمكان، تكتسب مرةً أخرى نظاماً آخرَ بواسطة مفاهيم الفاهمة القبلية أو «المقولات»، وتتصف مثلاً بالوحدة أو الجوهرية أو العرض. ويمكن تسمية كلا هاتين المرحلتين بالتأليف. الظواهر التي تندرج على هذا النحو ضمن صور الشهود القبلية، وتطلق عليها في مرحلةٍ لاحقةٍ مقولات الفاهمة تتحول إلى **ظاهريات** أو Phenomenon. وفي ضوء هذه المراحل يقول كانط: «الظواهر عندما يُفكّر فيها كأعيانٍ حسب وحدة المقولات، تسمّى ظاهريات» (CPR, A248-249). وإذاً، فالظاهريات ظواهرُ تنظمت في إطار المقولات المُوحِّد. تنظم الفاهمةُ الظواهرَ في قالبي الزمان والمكان طبقاً لمفاهيمَ قبليةٍ ليس مصدرها في حيز الظواهر. لأن ما ليس بظاهرٍ لا يمكنه أن يكون متعلَّقاً للتجربة، لذلك لا تستطيع الفاهمة إطلاقاً أن تتجاوز حدود الحساسية التي لا يمكن للأعيان والمتعلقات أن تُعطى لنا إلّا في داخلها وضمنها (CPR, A246/ B303).

علاقة الظاهر بالشيء في نفسه

المسألة المهمة الأخرى التي أمامنا هنا هي علاقة الظاهر بالشيء في نفسه. ما هي أساساً عينُ أو أبجكت المعرفة، وما هو شأنها ومكانتها في المثالية المتعالية؟ عندما يميز كانط تصورَهُ للظاهر والشهود الحسي عن تصور لايبنتز وفولف، ينكر بشدةٍ وحِدَّةٍ علاقة الظاهر بالشيء في نفسه:

لا أننا لا نستطيع بمعونة الحسيات أن نعرف طبيعة الأشياء في نفسها إلّا بطريقةٍ غامضةٍ، بل إننا لا نستطيع على الإطلاق أن نكتسب معرفةً حولها (CPR, A44/ B62).

وفي المقابل، عندما يستدل ضد النزعة التجربية ونزعة الشك، يؤكد على أن أساسَ الظواهر مركوزٌ في «**الأبجكت المتعالية**»، مع أن هذه الأبجكت المتعالية غيرُ قابلةٍ للمعرفة:

لا الأبجكت المتعالية التي هي أساس وركيزة ظواهرنا الخارجية ولا أساس الشهود الداخلي، ليس أيٌّ منهما في نفسه مادةً ولا وجوداً مفكراً، بل هما أساسٌ [غيرُ معروفٍ] لظواهر تؤمِّن المفهوم التجربي للنوع الأول من الوجود وكذلك المفهوم التجربي للنوع الثاني من الوجود (CPR, A380).

كما هو واضحٌ فإن كانط يتحدث عن الأبجكت المتعالية. وكأننا مع كل خطوةٍ نخطوها في سبيل إيضاح المثالية المتعالية نواجه معضلةً وغموضاً جديداً. من أجل فهم معنى الأبجكت المتعالية يجب أن نراجع «*نقد العقل المحض*» ثانيةً. ولكن قبل استعراض رأي كانط حول الأبجكت وتحليله وتقييمه، نشير إلى نقطةٍ أخرى من الفقرة أعلاه على وجه الإجمال. يرى كانط أن أساس وركيزة الظواهر الخارجية والشهود الداخلي «لا هو المادة ولا الموجود المفكِّر». يمكن الاستنتاج من هذا الكلام أن كانط يحتمل على الأقل أن جذر المادة والموجود المفكر هما شيءٌ واحدٌ. يمكن لهذا الكلام والادعاء أن يكون له طبقاً للفلسفة الصدرائية محملٌ عقليٌّ ومعنىً محصَّلٌ، ولكن طبقاً للفلسفة النقدية سيكون بمعنى التسليم لمرتبةٍ متمايزةٍ ومستقلةٍ من الوجود لا هي ماديةٌ ولا هي مفكِّرةٌ.

الشيء، والمُلقى مقابل، والأبجكت

ثمة في اللغة الألمانية كلماتٌ ترتبط كلٌّ واحدةٍ منها بنحوٍ ما بمعنى الشيء أو متعلق المعرفة. وهذه الكلمات هي: Ding/Sache وGegenstand وObjekt. استخدمت مفردة Ding/Sache في مدرسة فولف لتعيين الشيئية الميتافيزيقية، وتدل على كلِّ شيءٍ ممكنٍ حتى لو كان إمكانه بالفعل. في «*نقد العقل المحض*» قليلاً ما يُستخدَم هذا المصطلح ما يدل على منحى كانط المعارض لـ **فولف**. وفي المواضع التي يرد فيها هذا المصطلح في «*نقد العقل المحض*»، يكون الكلام عن الشيئية الميتافيزيقية.

في مقابل السلب المتعالي الدال على اللاموجود في نفسه، وهو المقابل للتأييد أو الإيجاب المتعالي، تدل هذه المفردة على شيء يبين مفهومُهُ في نفسه موجوداً، ولهذا يسمّى تأييداً أو إيجاباً متعالياً للواقع (**الشيئية**[1])، إذ فقط بواسطته وفي حدود ما يصله، تعتبر الأبجكتات أشياء. وفي المقابل فإن السلب يدل على الفقدان الصرف، وفقط في الموضع الذي يُفكَّر بهذا السلب يمكن تصورُ رفعِ أيِّ شيءٍ (CPR, A575/ B603).

---

1. Dingheit/Sachheit

يقول كانط أن التأييد المتعالي يقرر الواقع ولا يمكن تقرير شيئيةٍ للأعيان إلّا عن طريقه. كما يثبت التأييد الاستعلائي إمكان السلب، لأن «كل المفاهيم السلبية [من قبيل العمى والجهل والفقر] اشتقاقيةٌ» (Ibid) وتُثبِتُ من باب أولى إمكان كلِّ حدٍّ ومحدوديّةٍ. لأن كانط يعتبر الحد والمحدودية صورةً من السلب، لذلك يقول أننا بحاجة إلى معنًى عامٍّ أو «مثاليٍّ» للشيئية لكي ندرك الأعيان المحدودة المعينة. إنه يسمّي هذه الشيئية اللامتعينة «الشيء في نفسه». يستخدم كانط هنا تعبير Ding an Sich، لا Gegenstand [or Objekt] (p.304،Ding an sich caygill, 1995). وهما في «*نقد العقل المحض*» غير Object وGegenstand. وبين المصطلحين الأخيرين فارقٌ دقيقٌ في الفلسفة النقدية.

استكمال تحليل هايدغر

في كتابه «كانط وقضية الميتافيزيقا»، عندما يقارن هايدغر معرفة البشر المحدودة مع المعرفة الإلهية اللامحدودة، يمحّص المصطلحات الألمانية Objekt وGegenstand وAppearance بطريقته المعروفة، ويحاول تبيين معانيها الدقيقة. يكتب ببيانٍ واضحٍ جزلٍ خلافاً لكانط:

إذا كانت المعرفة المحدودة قابلةً للشهود، وجب أن يفصح الأمرُ القابل للمعرفة عن نفسه بنفسه. وعليه فما يمكن للمعرفة المحدودة أن تكشف عنه يجب أن يكون موجوداً يكشف عن نفسه ويظهرها، بمعنى أن يكون ظاهراً. مفردة «الظاهر» تدل على الموجود نفسه باعتباره أبجكت المعرفة المحدودة. بعبارةٍ أدقَّ، لا يوجد شيءٌ بوصفه Ob-ject [Gegenstand] إلّا للمعرفة المحدودة. مثل هذه المعرفة فقط تنفتح على موجودٍ له وجوده مسبقاً [يكون موجوداً مسبقاً]. من ناحيةٍ أخرى، لا يمكن للمعرفة غير المحدودة أن تواجه موجوداً يجب أن تتطابق معه. مثل هذا «التطابق مع...» معناه «التبعية لـ ...»، وبالنتيجة فهو نوعٌ من المحدودية والتناهي. المعرفة اللامحدودة عبارةٌ عن فعل الشهود الذي يسمح للموجود نفسه أن يوجد... حيثما كان الموجود منكشفاً للشهود المطلق فإن (وجوده) رهنٌ بـالانوجاد أو الظهور. ذلك الموجود بما هو موجودٌ، وليس موجوداً بما هو أبجكت. بعبارةٍ

أدقَّ لو قلنا أنّ الأبجكت انوجدت في عملية الشهود نفسها نكون قد أخفقنا أساساً في إدراك ذات وماهية المعرفة اللامحدودة (Heidegger, 1962, p.35-36).

مع أن كلام هايدغر مفيدٌ ويسلط الأضواء على المسألة من جهاتٍ مهمةٍ، إلّا أنه من جهةٍ ما تتعلق بموضوعنا أكثر، لا يخلو من نقصٍ وإشكالٍ. ولهذا، فالأفضل أن نخوض في منابت المفردات وجذورها وعلم أنسابها ليتجلى معناها الدقيق أفضل.

تتكون مفردة Gegenstand من Gegen بمعنى «في مقابل، بخلاف، متناظر»، وStand من المصدر Stehen بمعنى «الوقوف والتموضع». إذاً، ترجمة Gegenstand هي المُلقى مقابل أو الموضوع أمامَ (برابرايستا)؛ و(برابرايستا) هي المفردة التي اختارها الدكتور أديب سلطاني للترجمة الفارسية. والمفردة الألمانية Objekt تعادل المفردة اللاتينية Objectum من المصدر Obiacere في اللاتينية Iacere بمعنى «قذف» و«إلقاء». وللمطلع ob معانٍ مختلفةٌ منها «من أجل» و«في مقابل» و«عند»؛ وJekt بمعنى «إلقاء». إذاً، مفردة Objekt في ضوء جذورها ستكون شيئاً قريباً من «المقذوف مقابل...» (در برابر ـ پرتاب شده) أو (برون آخته) التي لو تسامحنا لأمكن استخدامها لمتعلقات العلم الإلهي اللامحدود. ليس للعلم الإلهي مُلقًى مقابله، إنما علمه إشراقيٌّ، وليس لمعلوماته وجودها المستقل، لأن لها وجودها بواسطة الإضافة الإشراقية إلى الله. والآن يتبين أن هايدغر عندما يستخدم مفردة Objekt مترادفة مع Gegenstand، فهو يعني المعنى العصري لمفردة أبجكت، أي Object بمعنى متعلق المعرفة والملقى مقابل.

مع أن هايدغر يدقق عادةً في جذور المفردات كثيراً، وله في كتابه «كانط وقضية الميتافيزيقا» إحالاتٌ متعددةٌ ومتكررةٌ إلى نص «*نقد العقل المحض*»، إلى درجة أنه يدقق إلى حدّ الوسواس في معنى مطالع المفردات والاصطلاحات الألمانية المستخدمة في «*نقد العقل المحض*»، إلّا أن النقطة الدقيقة والفرق الظريف الذي يقيمه كانط بين Gegenstand وObject قد فاته وبقي خافِياً عنه. ولو كان قد تنبه إلى هذا الفرق لما تصور في نص الشرح الذي كتبه لفلسفة كانط أن هاتين المفردتين لهما معنًى واحدٌ تماماً.

الفرق الدقيق الذي يقيمه كانط بين Gegenstand وObjeckt مهمٌّ وأساسيٌّ جدّاً للفلسفة النقدية والمتعالية عند كانط. Gegenstande هي أعيان التجربة أو الظواهر المتطابقة مع حدود الفاهمة والشهود، بيد أن النقطة المهمة هي أنها يمكن أن تعد ظواهر في الشهود من دون أن ترتبط بأداءات الفاهمة. يقول كانط في فقرة من «أصول الاستنتاج المتعالي بشكلٍ عامٍّ»:

مقولات الفاهمة لا تكشف لنا أبداً عن شروطٍ تُعطى في إطارها «ملقياتٌ مقابل...» في الشهود. من هنا يمكن للملقيات مقابل (= Gegenstande) أن تظهر وتتجلى لنا «من دون أن تكون مرتبطةً بالضرورة بأداءات الفاهمة»، وعليه من دون أن تشتمل الفاهمة على شروطها القبلية (CPR, A89/ B122).

ويكتب في فقرةٍ عن التشابه الثاني:

تلقّي كثراتِ الظاهر متوالٍ دائماً. تمثلاتُ أو تصورات الأقسام تأتي تلو بعضها. أما هل التمثلات أو التصورات تأتي تلو بعضها في الملقيات مقابل أيضاً فهذه قضيةٌ أخرى للتأمل والتفكير لم تدرج في التلقّي. «الآن يمكن بلا شكٍّ تسمية كلِّ شيءٍ وحتى كل تمثلٍّ أو تصوُّرٍ في حدود وعينا به أبجكت، أما ما هو معنى هذه المفردة في خصوص الظواهر» ـ لا في حدود أنها أبجكت باعتبارها ظواهرَ، بل فقط في حدود كونها تبيّن وتشخّص أبجكت ـ «فهذا ما يستلزم دراسةً أعمقَ. إلى درجة أن الظواهر ـ في مقام التمثلات فقط ـ طالما كانت في الوقت ذاته «ملقياتِ مقابل...» الوعي [ملقيات الوعي]، فلا تتمايز عن تلقّيها أي عن قبولها في تأليف قوة الخيال». وعليه ينبغي القول أن كثرات الظاهر تتولد دائماً بشكلٍ متوالٍ في الذهن (Ibid, A189-190/ B235-235).

في ضوء هذه العبارات وخصوصاً الجُمل المدرجة داخل أقواس والتي جرى بذلك التشديد عليها، يتضح تماماً أن كانط يسمّي كلَّ شيءٍ وكلَّ تمثُّلٍ لنا وعينا به، يسمّيه أبجكت، لكنه يعتقد أننا عندما نستعمل هذه المفردة في خصوص الظواهر فستكتسب معنًى خاصّاً، وتمييز هذه المعاني بعضها عن بعض يحتاج إلى تأمُّلٍ وتفكيرٍ آخرَ وربما أدقَّ. وفي تتمة ذلك، يوضّح أنه عندما تكون الظواهر بوصفها تمثلاتٍ «ملقياتٍ مقابل...» الوعي،

فستكون مرتبطةً بتأليف التلقّي. وهذا يعني أننا لم نصل بعدُ إلى مرحلة تأليف إعادة البناء، ومن باب أولى لم نصل بعدُ إلى مرحلة تأليف إعادة المعرفة. طبعاً، مع أن كانط يقول أنها في هذه المرحلة «لا تتميز عن القبول في تأليف قوة الخيال»، إلاّ أنه يقصد صرفاً تأليف التلقيّ[1] الذي مخزنه الخيال، لا تأليف إعادة البناء [2] الذي هو العمل الفعّال لقوة الخيال. هنا تتضح النقطة الدقيقة التي قصدها كانط: عندما تمرّ «ملقيات مقابل...»[3] التجربة، أي الظواهر التي تكتسب صور الزمان والمكان، بمرحلة تأليف التلقي وإعادة البناء وتصل إلى مرحلة تأليف إعادة المعرفة[4]، وتتحول إلى أعيانٍ ومتعلقاتٍ للمعرفة، فإنها تصل توّاً إلى مقام الـ Objekt.

طبعاً ينبغي التذكير بأن تفكيك تأليف التلقّي في الشهود عن تأليف إعادة البناء في الخيال، وعن تأليف إعادة المعرفة في المفهوم، هو تفكيك وتمييزٌ عقليٌّ ينبني على التحليل العقلي لمراحل الموجود المختلفة في عملية الإدراك، وليس تفكيكاً زمانيّاً. كل هذه التأليفات الثلاثة تحصل في زمنٍ واحدٍ، ولكن يمكن عقليّاً تفكيكها ضمن ثلاث مراحل.

معنى العين والعينية

بعد أن تبين معنى العين والأبجكت في الفلسفة النقدية إلى حدٍّ ما، سيتضح بذلك مراد كانط من العين والعينية أيضاً. قبل أن تكون العينية بمعنى تطابق التصورات الذهنية للإنسان مع ما بإزائها الخارجي، فهي أمرٌ داخليٌّ ذهنيٌّ، وبعبارةٍ أخرى بين الأذهاني. مصطلح السبجكت أو فاعل المعرفة في «*نقد العقل المحض*» يأتي في مقابل «الأبجكت» و «الملقى مقابل...». ولكنْ، ثمة هاهنا فئتان من السبجكت ولها ثلاثة أنواعٍ من المتعلقات. وهذه

---

1. Synthesis of apprehension

2. Synthesis of reproduction

3. Gegenstand

4. Synthesis of recognition

الأنواع الثلاثة هي: أ ـ الشيء ما بعد الطبيعي (الميتافيزيقي)[1] وهو ممكن الوجود، حتى لو لم يكن موجوداً بالفعل. ب ـ «الملقى مقابل[2]» وهو الظواهر المتمتعة بالمحتوى الناجم عن أمرٍ غير معروف والصورة المعالجة من قبل الحساسية أيْ الزمان والمكان. ج ـ الأبجكت[3] أو الظواهر التي اكتسبت على أساس المقولات القبلية للفاهمة وحدةً معينةً، وصدر حكمٌ معيَّنٌ بشأنها. الأبجكت بالمعنى الأخير هو نفسه الشيء المقصود في مرحلة تأليف إعادة المعرفة. وهكذا يتبين أن معنى العينية قد تغيَّر تماماً في الفلسفة النقدية.

بعبارةٍ أخرى، الظواهر التي تقبلت الصورتين القبليتين للحساسية اكتسبت شأناً متعالياً وتحولت إلى عناصرَ متعاليةٍ. العناصر المتعالية تختص بالسبجكت المتعالية، تماماً كما أن العناصر التجربية تختص بالسبجكت التجربية. الأبجكت المتعالية هي أبجكت لسبجكت متعاليةٍ. والأبجكت التجربية أيضاً هي أبجكت لسبجكت تجربيةٍ. النقطة المهمة هي أنه طبقاً للمثالية المتعالية، فإنّ الأبجكت المتعالية أمرٌ عينيٌّ لأن السبجكت المتعالية عينيةٌ. الشيء التجربي بالمعنى المألوف للكلمة، أو الـ Ding an sich، أو الشيء في نفسه في المثالية المتعالية، أمرٌ ذهنيٌّ. وهذا الفرقُ أساسيٌّ بين العينية بالمعنى المألوف والمعروف والعينية بالمعنى المتعالي الكانطي. عادة ما نعتبر العينية لأعيانٍ توجد مستقلةً عن أيِّ سبجكت. ولكن في عالم ظواهر كانط، سواءً أكانت مثل هذه الأعيان موجودة أم كانت غير موجودة، فهي ليست موضع نقاشٍ أصلاً، ولا يمكنها أساساً أن تكون موضع نقاشٍ.

إذاً، خلافاً لرأي كانط، إذا كنا أوفياء لنص «*نقد العقل المحض*» وأصوله الأساسية لا يمكن أساساً أن نعتبر الأشياء في نفسها موجودةً. إنه كلامٌ حقٌّ صحيحٌ ذلك الذي أكدّ عليه كثيرون من ياكوبي إلى استراوسن، لأن إطلاق الوجود عليها يعني استخدام مقولات

---

1. Ding
2. Gegenstand
3. Objekt

الفاهمة القبلية لشيءٍ[1] لم يكتسب صورة الحساسية. وهذا الادعاء يؤكد عليه أصل الموضوع الثاني من أصول الفكر التجربي الموضوعة. يقول كانط هناك:

كل ما يتلازم مع الشروط المادية للتجربة ـ أي الإحساس ـ فهو واقعيٌّ (Ibid, B266).

طبعاً يتابع كانط بأنه يمكن من إدراكٍ حسيٍّ معيَّنٍ بواسطة قوانينَ تجربيةٍ معينةٍ استنتاج وجودِ شيءٍ لا يظهر هو نفسه لنا على شكل انطباعٍ حسِّيٍّ.

وهكذا نتوصل من الإدراك الحسي لبرادة الحديد المجتذبة نحو جسمٍ ما إلى وجود مادةٍ مغناطيسيةٍ نافذةٍ في كل الأجسام، هذا على الرغم من أن بنية أعضائنا الحسية تمنع من أن ندرك هذا الوسيط دون واسطةٍ (Ibid, B273).

الأشياء في نفسها لا تتلازم مع الشروط المادية للتجربة أي مع الحس. من جهةٍ أخرى، وخلافاً لحالة «المادة المغناطيسية»، إذا كانت أعضاؤنا الحسية حساسةً بالقدر الكافي، فإن الشيء في نفسه ليس له قابليةٌ أن يكون موجوداً على شكل انطباعٍ حسِّيٍّ. يتجلى بهذا الإيضاح أن كانط يجب ألّا يستخدم مقولة الوجود أو العلية في خصوص الشيء في نفسه، ولكنه ـ خلافاً لأصوله في المثالية المتعالية ـ يطلق مقولة الوجود على الشيء في نفسه ويطلق عليه أيضاً مقولة العلّيّة. ونشير هنا إلى ثلاث حالاتٍ فقط:

أولاً: الطبقة الداخلية غير المعروفة للمادة تؤثر على حواسنا، وبذلك يوجِد الشهودُ الأمرَ المركبَ فينا (Ibid, A359).

ثانياً: العلة غير المحسوسة للتمثلات الزمانية ـ المكانية غيرُ معروفةٍ بالنسبة لنا (Ibid, A494/ B522).

ثالثاً: إنني أعترف حقّاً أن هناك في خارجنا أجساماً، أي توجد أشياء مع أننا لا ندري ما هي في نفسها، لكننا نعرفها عن طريق الصور الناتجة عن تأثيرها على حسنا (كانط، ١٣٧٠ هـ ش، ١٩٩١ م، ص ١٢٦).

---

1. Ding

على كلِّ حالٍ، لا تستطيع الأعيان، والأشياء، و «الملقيات مقابل...»، والأبجكتات، أن تُوجَد إلّا باعتبارها متعلقاتٍ للإدراك الذاتي[1] المتعالي أو الإدراك الذاتي التجربي. طبعاً ليست **السبجكت المتعالية** و **السبجكت التجربية** موجودَيْن منفصليْن. يمكن اعتبارهما وجهيْن وشأنيْن للإنسان في مقام **السبجكت** المفكِّرة مع ملاحظة أن هناك سبجكتات تجربيةً كثيرةً بينما لا توجد سوى سبجكت متعاليةٍ واحدة. السبجكتات التجربية **سبجكتات أنطولوجيةٌ** بينما السبجكت المتعالية **سبجكت منطقيةٌ**. السبجكتات التجربية موجوداتٌ واقعيةٌ متمايزةٌ بعضها عن بعض وهي زمانيةٌ ومكانيةٌ. السبجكتات المتعالية مشتركةٌ بين كل البشر نظير: الزمان، والمكان، والفاهمة، ومقولات الفاهمة، والعقل، وهي أمورٌ مشتركةٌ بين كل أفراد البشر.

وهكذا، يتبين أن العينية في المثالية المتعالية تعني ما هو مشتركٌ بين كل البشر وما هو متطابقٌ مع البنية المعرفية للبشر. متعلقات تجاربنا كانت ستكون أشياء في نفسها إذا لم يكن الزمان والمكان المحضان (الشروط الخاصة) حساسيتنا، بل «شروط إمكان الأشياء» بمعنى Ding an sich (Cf. CPR, B73)، بيد أن كانط يقول أننا لا نستطيع العلم بهذا، وعليه:

ما هي الملقيات مقابل في نفسها بمعزلٍ عن كل تقبُّلٍ من حساسيتنا؟ فهذا هو المجهول بالنسبة لنا تماماً. إننا لا نعلم شيئاً سوى الأسلوب الذي ندرك به الملقيات مقابل، وهو أسلوبٌ خاصٌّ بنا، وعليه فكلُّ موجودٍ يمتلكه بالضرورة، على الرغم من أن كلَّ إنسانٍ يتمتع به قطعاً. إننا لا نتعامل إلّا بهذا الأسلوب من الإدراك...

«المكان والزمان مرتبطان مطلقاً وضرورة بحساسيتنا»، ولا يختلف الأمر ما إذا كانت إحساساتنا هذه أو تلك وما هي نوعيتها، فإحساساتنا يمكن أن تكون متفاوتةً كثيراً بعضها عن بعضٍ.

---

1. Apperception

حتى لو استطعنا رفع شهودنا إلى أعلى درجات الوضوح، فلن نقترب مع ذلك حتى بمقدار ذرةٍ من البنية الوجودية للملقيات مقابل في نفسها (Ibid, A42-43/ B59-60).

هنا أيضاً وكحالاتٍ سابقةٍ يدّعي كانط ادعاءً لا ينسجم مع الأصول الأساسية للمثالية المتعالية. أكثرَ شرّاحُ «*نقد العقل المحض*» والمدافعون عنه الكلامَ حول الشأن المعرفي للزمان والمكان ومقولات الفاهمة، وقد أكدوا أنه على الرغم من أن المكان والزمان، والصورة الزمانية للملقيات مقابل، والأبجكتات، ليست سماتٍ وخصوصياتٍ للواقع المطلق، بيد أنها تتمتع بنوعٍ من الواقع الشرطي الناجم بحدّ ذاته عن واقع أنها لازمةٌ وضروريةٌ للبنية الوجودية لطبيعة أيِّ شيءٍ يغدو متعلَّقاً لمعرفتنا. بعض شراح الفلسفة النقدية ساروا على خطى كانط فقالوا: على الرغم من أن الزمان والمكان ذهنيان من الناحية المتعالية، لكنهما من الناحية البشرية الإنسانية يتمتعان بكل شروط العينية. ولأنهم كانوا يعتقدون أن البنية والطبيعة المعرفية لكل البشر واحدةٌ، إذاً، ينبغي عدم الشك في عينية معارف أفراد البشر الذين راعوا هذا الشرط (Sf. Allison, 1996, pp.3-26/ Ibid, 2006, pp. 11-25/ Gardner, 1999, pp.81-113).

وعلى حدّ تعبير كانط نفسه:

...لكن مثالية الزمان والمكان لا تأثير لها على قطعية المعرفة التجربية، لأننا واثقون مطمئنون بشأنها بنحوٍ متساوٍ واحدٍ، سواءً أكانت هذه الصور في الأشياء في نفسها بالضرورة أم كانت في شهودنا لها فقط (CPR, A39/ B56).

نلاحظ أن كانط في هذه العبارة وفي الفقرة السابقة يتحدث عن بنية «كل أفراد البشر» ويقول عنها أننا واثقون مطمئنون بشأنها بنحوٍ متساوٍ واحدٍ. والسؤال هنا: هل بوسع كانط هنا طبقاً لمبادئ الفلسفة النقدية أن يصدر حكماً كلياً وضرورياً؟ كيف توصل كانط إلى هذه النتيجة القائلة أن كل أفراد البشر لهم بنيةٌ وطبيعةٌ معرفيةٌ واحدةٌ مشتركةٌ؟ أليس هذا الادعاء ذاته بمعنى التوصّل إلى مرتبة من الذاتيات المشتركة الإنسانية؟ إذا كان الجواب إيجابيّاً فيجب التسليم بأنه في موجودٍ معيَّنٍ اسمه الإنسان يمكن أن نصل إلى مرتبةٍ من معرفة الشيء في نفسه.

طبعاً يستطيع كانط أن يقول في معرض الردّ أنه يقصد البنية المعرفية للإنسان الظاهر لا البنية المعرفية للإنسان في نفسه، بيد أن هذا الردّ بدوره لا يمكنه حماية كانط وأنصاره من سهام النقد، لأن الظاهر والظاهرياتي أساساً لا يكتسب معناه إلّا بعد التسليم لقوالب بنية المعرفة البشرية. بعبارةٍ أدقَّ، يمكن للإنسان أن يعرف الملقيات مقابل والأبجكتات التي لها ظاهرها وظاهرياتها، بل إن الملقيات مقابل والأبجكتات طبقاً للفلسفة النقدية لا يمكنها أن تكون ـ على الترتيب ـ إلّا ظواهرَ وظاهرياتٍ. الظاهر هو الشيء الذي تقبّل كلتا أو إحدى الصورتين القبليتين للشهود (الزمان والمكان). أي إنه الشيء الذي يتحدث عنه تأليف التلقّي. والظاهرياتي هو نفسه الظاهر عندما يصل إلى مرحلة تأليف إعادة المعرفة، وهذا يحدث عندما يخضع لأداء قوة الفاهمة الموحِّد، وتطلق عليه المقولات القبلية للفاهمة. وعليه، ما لم يخضع الشيء لقوالب الحسيات والمفاهيم القبلية للفاهمة فلن يمكن تسميته ظاهراً أو ظاهرياتيّاً. والآن، إذا قيل أن المراد من البنى المعرفية للإنسان ـ أي صور الحساسية والفاهمة ومقولات الفاهمة ـ هو البنى المعرفية للإنسان الظاهرياتي، فسيلزم لكي نعلم بهذه البنى أن نعتبرها مفروضةً، بمعنى أن ندرجها تحت صورٍ ومفاهيمَ تمتلكها هي نفسها بالذات. ويصرّح كانط في فقرةٍ ما بهذه النقطة فيقول أننا نستطيع أن يكون لنا علمنا الكامل بحساسيتنا ولكن وفق شروط الزمان والمكان دائماً، وفقط وفق هذه الشروط (Ibid, A43/ B60). وهذا ليس سوى تقدم الشيء على ذاته، وليس إلّا مصادرةً على مطلوب.

إيضاح نقدي بمصطلحات صدرائية

يمكن بيان هذا الكلام بتعابير ومصطلحات الفلسفة الصدرائية بصورةٍ أفضلَ وأبسطَ. في الفلسفة الإسلامية وخصوصاً في الفلسفة الصدرائية (فلسفة صدر المتألهين الشيرازي)، وعند البحث حول العلم الحضوري والعلم الحصولي، يصار إلى تمييزٍ دقيقٍ بين المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض. على سبيل المثال عندما ينظر الإنسان إلى القلم الذي في يده تحصل في ذهنه صورةٌ لذلك القلم، بحيث تكون هذه الصورة الذهنية واسطةً لمعرفة القلم

الخارجي. بعبارةٍ أخرى، يكتسب الإنسان أوّلاً وبالذات علماً بالقلم الذهني، ويكتسب ثانياً وبالعرض علماً بالقلم الخارجي بواسطة الصورة الذهنية للقلم. النقطة المهمة التي يشدد عليها **صدر المتألهين** (صدر الدين الشيرازي) هي أن الصورة الذهنية للقلم تشاهد من قبل النفس مباشرةً، وهذا يعني أن علم الإنسان بالصورة الذهنية للقلم هو من سنخ العلم الحضوري لا من نوع العلم الحصولي، إذ لو كان العلم بالصورة الذهنية للقلم من سنخ العلم الحصولي للزم أن تُعرَفَ هذه الصورةُ الخيالية والذهنية نفسُها بواسطة صورةٍ أخرى (راجع: الملاصدرا، ١٤١٠ هـ ق، ج ٦، ص ١٦٠). وهذه الصورةُ الثانية أيضاً حسب الافتراض يجب أن تُعرَفَ بواسطة صورةٍ ثالثة، وهكذا إلى غير نهايةٍ. بمعنى أنه لو كان علم الإنسان محصوراً ومحدوداً بالعلم الحصولي لما استطاع العلمَ بأيّ شيءٍ، ولما كان بينه وبين الجماد عمليّاً أيُّ فارقٍ.

ويرى صدر الدين الشيرازي أن هذا الحكم يصدق أيضاً على معارف القوى المعرفية للنفس، أي لا يمكن معرفة القوى المعرفية الباطنية بواسطتها هي نفسها، لأن ذلك يستلزم تقدم الشيء على نفسه. وعليه فعلم الإنسان بقواه المعرفية علمٌ مباشرٌ دون واسطةٍ أطلقوا عليه اسم العلم الحضوري (راجع: م ن، ص ١٦١).

يتجلى من هذا الإيضاح الإجمالي أنه إمّا أن يتقبّل كانط أن له علمه المباشر بقواه وبنيته المعرفية، أو أن يعترف مثل غاردنر:

> **مع أننا لا نستطيع التموضع خارج الزاوية الإنسانية لكننا نستطيع أن نسير خطواتٍ إلى الجوانب والأطراف... لنستطيع أن نقول شيئاً عن تلك الزاوية التي كنا فيها (Gardner, 1999, p.92).**

لا يتفطن **غاردنر** إلى أن من يسير خطواتٍ نحو الأطراف مبتعداً عن الزاوية أو الشرفة الإنسانية، هل تراه يخرج عن الشرفة الإنسانية أم لا يزال يتحدث وينظر من تلك الشرفة والموضع؟ إنه لم يخرج بالتأكيد عن تلك الشرفة أو الموضع، بل لا يزال ذلك الإنسان نفسه لكنه يقف في موضعٍ أعلى من موضعه السابق. ويمكن تسمية هذا الموضع الثاني

الأعلى اصطلاحاً بموضع المعرفة من الدرجة الثانية، إلّا إنه لا يزال في موضع الزاوية البشرية لا خارجها.

أضف إلى ذلك ـ وكما سبقت الإشارة ـ أنه يمكن تسجيل رؤيةٍ نقديةٍ أخرى. لنفترض أننا سلمنا لكل ما يقوله كانط عن الزمان والمكان ومفاهيم الفاهمة، فعلى أيِّ أساسٍ وبأيِّ دليلٍ يعتبر كانط هذه البنية بنيةً معرفيةً لكل البشر؟ أليس رأي كانط هذا اعترافاً ضمنيّاً بوجود ذاتٍ إنسانيةٍ مشتركةٍ وإمكانية معرفة بعض مقومات هذه الذات المشتركة؟ طبعاً يقول كانط:

إنني أعرف نفسي فقط عن طريق الحسّ الداخلي، ولذا داخل الزمان وبالضرورة، وعليه فقط بالنحو الذي أظهر عليه (CPR, A37-38/ B54-55).

إذاً، وفقاً لرأي كانط، من أجل أن أعرف نفسي كشيءٍ في نفسه، يجب عليَّ أن أشهد نفسي بدون الحساسية والصور القبلية للحساسية. وهذا ما يعتبره كانط مستحيلاً لأنه يستلزم الشهود العقلي، وهو ما ينكره كانط في الإنسان. ادعاء كانط بأن التمييز بين الظاهر والشيء في نفسه يصدق بالدرجة نفسِها على الذات الإنسانية وعلى الأعيان والأشياء الخارجية، يرتبط تمام الارتباط بمعارضته لرأي كثيرٍ من الفلاسفة القائل بأن الإنسان يشهد ويعرف وجود ذاته وواقعها مباشرةً ودون وسائط بخلاف معرفته للأعيان والأشياء الخارجية. من وجهة نظر كانط، لأن الذات والأعيان الخارجية يظهران بصورةٍ متساويةٍ، لذا فإن علاقتنا المعرفية بهما واحدةٌ (Ibid, A38/ B55).

ردود كانط على المثالية المادية ونواقص علمه بالنفس

تختلف ردود كانط على كل أنواع المثالية، ما عدا المثالية المتعالية، في الطبعتين الأولى والثانية لكتابه «*نقد العقل المحض*». خلاصة ردّه في الطبعة الأولى هي:

أنا واعٍ بشكلٍ مباشرٍ لتمثلاتي.

الأعيان والأشياء المادية نوعٌ واحدٌ فقط من تمثلاتي.

إذن أنا أعلم علماً مباشراً بالأعيان المادية.

وعليه، فعِلمي بوجود الأعيان المادية علمٌ يقينيٌّ (Ibid, A370-371).

وفي ردّه في الطبعة الثانية يستنتج، على أساس التشابه الأول، وجودَ أمرٍ غيرِ متغيرٍ من علمه بوجود ذاته، وهو وجودٌ جارٍ في الزمان:

لكن هذا الأمر الثابت لا يمكنه أن يكون شهوداً فيَّ، لأن كل مباني تعيين وإيجاب وجودي والتي يمكن العثور عليها فيَّ، إنما هي تمثلاتٌ، وهي نفسها كتمثلاتٍ بحاجةٍ إلى أمرٍ ثابتٍ غيرها يمكن تعيين تغيّرها في ضوئه. وعليه فالإدراك الحسي لهذا الأمر الثابت ممكنٌ فقط بواسطة شيءٍ في خارجي، لا عن طريق تمثُّلٍ صرفٍ لشيءٍ في خارجي. وبالنتيجة فتعين وجودي الزماني ممكن فقط عن طريق أشياء واقعيةٍ أدركها في خارجي... . بعبارةٍ أخرى، وعيي بوجودي هو في الوقت ذاته نوعٌ من الوعي المباشر دون واسطةٍ لوجود أشياء أخرى غيري وفي خارجي (Ibid, B275-276).

ادعاء كانط في ميزان النقد

أولاً، ثمة تناقضٌ كلاميٌّ بين رده الأول ورده الثاني، ففي الطبعة الأولى توصف الأعيان والأشياء المادية باعتبارها تمثلاتنا، أما في الطبعة الثانية فينكر أساساً أن تكون هذه الأعيان والأشياء المادية شيئاً فينا. يقول وايهينغر من أجل حل هذه المعضلة أن الذات التي ندركها في التجربة ظاهرةٌ بالدرجة نفسها التي للأعيان المادية، وعليه يجب اعتبار الأعيان المادية مستقلة عنها. وبالنتيجة، مع أن الأعيان المادية تعد تمثلاتٍ بالنسبة لذاتنا الواقعية، لكنها بالنسبة لنا، كما تتعين في الزمان، أشياءٌ في خارجنا (راجع: يوينغ، ١٣٨٨ هـ ش، ٢٠٠٩ م، ص ٢١٥ ـ ٢٢٤).

ثانياً يعدّ الردّ الثاني لكانط على المثالية من أروع المغالطات في الفلسفة. يقول كانط أن ما يوجد فيَّ هو التمثلات، ولأن التمثلات أمورٌ زمانيةٌ ولذلك فهي متغيرةٌ، لذا فهي بحاجةٍ إلى أمرٍ ثابتٍ يبرّر تغيرها وتغير وجودي الزمني. بتعبيرٍ آخرَ، حسب رأي كانط فإن حياة الوعي الذاتي هي نفسها توالي وتعاقب التجليات المختلفة للوعي الذاتي. من أجل

أن أعلم بوعيي الذاتي الذي أجرّبه كتيارٍ من التمثلات الذهنية، يجب أن افترض أمراً ثابتاً غيرَ متغيرٍ. ولا يجد كانط هنا الأمر اللامتغير في داخله فيضطر للبحث عنه في خارجه. يؤيد پيتن ادعاء كانط ويقول:

«لا مراء في أن كانط على حقٍّ حين يقول: إن وعيي بوجودي مستحيل من دون وعيي بالعالم المكاني، الجوهر الذي يبقى ثابتاً عند التغييرات» (Paton, 1936, p.385).

الأفضل بغية إيضاح مغالطة كانط أن نأخذ بنظر الاعتبار الأمر الثابت الذي يدّعيه كانط وندرس على أيِّ أساسٍ يمكن تسويغ العلم بثباته؟ لنأخذ بنظر الاعتبار تفاحةً كبيرةً حمراءَ ناضجةً. الصورة التي في ذهني لهذه التفاحة طبقاً لرأي كانط نفسه ليست صورةً تحصل فيها، بدايةً، مواجهةٌ بصريةٌ لي بالتفاحة في ذهني، وتستمر إلى حين أبقى أنظر للتفاحة، إنما تحصل في كل آنٍ ولحظةٍ صورةٌ لتلك التفاحة في ذهني عن طريق القوة الباصرة. بمعنى أنه لو قسّمنا ـ من باب التسامح ـ الدقيقة الواحدة إلى ألف آنٍ ولحظةٍ، فسوف تدخل ذهني في تلك الدقيقة الواحدة ألفُ صورةٍ للتفاحة. وهذه الألف صورةٍ منفصلةٌ بعضها عن بعض تماماً وتعمل أشبه بنيجاتيف الفيلم، فكل واحدةٍ منها هي حقّاً وواقعاً غير الأخريات. يسمّي كانط هذه الصور التي تحصل للتفاحة في الذهن تأليف التلقّي. إنني أُحضِر كل هذه الصور المنفصلة بمساعدة قوةٍ خاصةٍ في الذهن وأشاهدها وأتفرج عليها. يسمّي كانط هذه المرحلة من عمل الذهن تأليف إعادة البناء. وفي المرحلة الثالثة أشخص مثلاً أن صورة التفاحة في اللحظة الألف هي نفسها الصورة التي شاهدتها في اللحظة الأولى، وهذا ما يسمّيه كانط تأليف إعادة المعرفة.

النقطة المهمة الآن هي أنني لأجل أن أستطيع توحيد صورة اللحظة الألف مع صورة اللحظة الأولى، فمن اللازم طوال هذه الدقيقة الواحدة التي افترضنا أنها تتكوّن من ألف آنٍ ولحظةٍ، من اللازم أن أكون أنا واحداً ثابتاً. فإذا لم أكن شخصاً واحداً ثابتاً لما تعلقت الصور قبل اللحظة الألف بيَّ أنا الذي تلقّيت صورةً في اللحظة الألف. والسبب هو أنه طبقاً لافتراض كانط أنا أمرٌ زمانيٌّ (متزمِّنٌ) ولذلك فأنا متغيِّرٌ، لذلك يتسنى القول طبقاً

لافتراض كانط أنني تغيرت وتبدلت طوال اللحظات السابقة للحظة الألف عدةَ مراتٍ ومراتٍ. ولمّا لا أكون أنا الموجود في اللحظة الألف نفسي الموجود في اللحظات السابقة، فلن أستطيع مقارنة الصورة الحاصلة في اللحظة الألف بالصور التي سبق أن حصلت في لحظاتٍ سابقةٍ وأستنتج أن الصور الحاصلة طوال هذه الدقيقة كلها لشيءٍ واحدٍ ثابتٍ. ثمرة هذا التحليل الوصول إلى نتيجةٍ مختلفةٍ ومغايرةٍ تماماً للنتيجة التي وصل إليها كانط.

وعليه، يجوز القول أنه بخلاف رأي كانط تماماً، اللازمة المسبقة والضرورية لإطلاق الثبات على الشيء الخارجي هو وحدة وثبات السبجكت التي تروم إصدار مثل هذا الحكم. العجيب هو أن كانط يثبت وجود الأمر الخارجي الواحد الثابت على أساس وجود تغيير في التمثلات والتصورات الذهنية، ولكن في ضوء الأحكام والقضايا المتعددة المؤلفة في كتاب «*نقد العقل المحض*» الضخم والتي يؤدي رفعُ وإلغاء حتى جزء منها ـ حسب ادعائه ـ إلى انهيار البناء كله، لا يستنتج وجود أنا ثابتٍ واحدٍ يسبغ الانسجام على كل هذه الأحكام والقضايا الواردة في كتابٍ واحدٍ.

بكلمةٍ ثانيةٍ، يستلزم ادعاء كانط واستدلاله هذا أن يكون كاتب الجمل الأولى في «*نقد العقل المحض*» غير كاتب الجزء التحليلي والجزء الجدلي منه. بل والأسوأ من ذلك أنه يستدعي أن يكون كاتب كلِّ جملةٍ في كتاب «*نقد العقل المحض*» غير كاتب الجمل الأخرى فيه. والأسوأ أكثر أيضاً أنه يستلزم ألّا يستطيع الإنسان حتى في جملة وحدة فقط أن يحمل المحمول على الموضوع ويشكّل قضيةً، لأنه لو كان الأنا أمراً متغيراً وغيرَ ثابتٍ فسوف يَحدُثُ تغيّرُهُ حتى في أقصر وأصغر أجزاء الزمن. وعلى ذلك، عندما يتصور فاعلُ الحكم الموضوعَ ليتصور بذلك المحمولَ ويحمله على الموضوع يكون قد تحول نتيجة التغيير إلى سبجكت أخرى. لذلك لن تكون هناك أصلاً سبجكت واحدةٌ تتصور الموضوع والمحمول وتربطهما ببعضهما.

المثالية المتعالية ونزعة الشك، تقييمٌ نقديٌّ

يعتقد أحد شرّاح فلسفة كانط أن المثالية المتعالية تتفق مع نزعة الشك طالما «كان كلا الموقفين ينكر علمنا بالواقع المطلق»، بيد أن أدلة المثالي المتعالي لإثبات هذا الكلام تختلف عن أدلة الشخص المشكك (Gardner, 1999, p.98). ويتابع قائلاً:

إن المشكك يفترض في الإطار المعرفي أن معرفة الأشياء في نفسها بالنسبة لنا إمكانيةٌ ميتافيزيقيةٌ، والحال أن الفعلية المعرفية تنكرها. أما كانط فلا ينادي حسب زعمه وزعم أنصاره بالشك، بل ويغلق عمليّاً الباب على مثل هذا الشيء. بعبارةٍ أخرى، تعليمة أو فكرة كانط حول عدم قابلية الأشياء في نفسها للمعرفة ليست تعبيراً عن عدم القطعية بشأن قدراتنا المعرفية. ليس من المشكوك بالنسبة لكانط، بل من اليقيني والقطعي عنده أن الأشياء في نفسها لا تستطيع أن تكون أبجكتات معرفتنا، وهذا يعني أن معرفة الأشياء في نفسها مستحيلٌ ميتافيزيقيٌّ بالنسبة لنا (Ibid).

الحكم المُبطِل لذاته

العبارة التي أوردناها أعلاه داخل أقواس، جديرة بالتأمل: «كلا الموقفين ينكر علمنا بالواقع المطلق». بكلمةٍ ثانيةٍ نزعة الشك والمثالية المتعالية تنتهيان كلاهما إلى نتيجةٍ هي أننا «لا علم لنا بالواقع المطلق». إن دراسة قسم المغالطات من المنطق تُعلّم طالب الفلسفة، على الأقل، بأن يكون حسّاساً متوجساً حيال مثل هذه الادعاءات، إذ يمكن السؤال: هل الحكم القائل: «إننا لا علم لنا بالواقع المطلق» هو نفسه مطلقٌ أم نسبيٌّ؟ إذا قلنا أن هذا الحكم هو نفسه مطلقٌ نكون قد تحدثنا بخلاف ادعائنا ونقضنا كلامنا، وإذا قلنا أن هذا الحكم أيضاً ليس بمطلقٍ نكون قد نقضنا ادعاءنا الأول أيضاً. في كلا الحالتين يتبين أن هذا الحكم مُبطِلٌ لذاته من الناحية المنطقية وفيه تناقضٌ ذاتيٌّ وداخليٌّ. وهكذا فإن المشكك الفلسفي وكذلك الفيلسوف المؤمن بالمثالية المتعالية يعانيان كلاهما من التناقض عند إنكارهما للعلم بالواقع المطلق.

إغلاق باب التعليم والتعلّم

تنتهي المثالية المتعالية في التحليل النهائي إلى النسبية المعرفية وتمهّد الأرضية لنزعة الشك المعرفية المطلقة. ولأجل إيضاح هذا الادعاء ننقل الكلام من العلم بالعالم الخارجي إلى العلم بالنص. وبالطبع يمكن الكلام كثيراً حول العالم الخارجي نفسه وطرح السؤال: ما هو المعنى المحصّل الذي يمكن أن يكون للعالم الخارجي في المثالية المتعالية عند كانط؟ نترك هذا السؤال المهم ونعتبر نص «*نقد العقل المحض*» نفسه أبجكت. يشتمل هذا النص على كلماتٍ تصنع الجملَ، وتصنع الجملُ الكتابَ كلّه. ولكن فضلاً عن الوجود التحريري للكلمات المستخدمة في الكتاب والتي هي في حكم الظواهر والظاهريات، يجب أن يكون للنص معناه، وينبغي أن يكون للمؤلف نيّته من كتابته. الكلام هنا عن «المعنى» و «نيّة المؤلف» في كتاب «*نقد العقل المحض*».

طبقاً للمثالية المتعالية ينبغي أن نعتبر المعنى ونيّة المؤلف شيئاً في نفسه، لأن المشهود بالنسبة لنا من النص هو الوجود التحريري المكتوب لكلماتٍ تركّبت بعضها مع بعض بأنحاء مختلفةٍ وصنعت جملاً، لكن معنى النص ومعنى المصطلحات ـ التي إمّا أن كانط يجعلها ويستحدثها وإمّا أنه يخلع عليها معنًى جديداً ـ لا يندرج في صورتيَ الشهود القبليتَيْن. لا يمكن القول: لأن علاقة اللفظ بالمعنى تجاوزت في الحقيقة مرحلة العلاقة العِلِّيّة بينهما وتحولت إلى علاقةٍ هوهويةٍ، إذاً بمجرد قراءة نص «*نقد العقل المحض*» سوف نكتشف معنى جمله وقضاياه، لأنه في كل الأحوال، من أجل أن تصل العلاقة بين اللفظ والمعنى إلى مرحلةٍ يمكن الادعاء معها أن بينهما علاقةً هوهويةً، يجب أن يكون اللفظ بدايةً قد وضع لمعنًى خاصٍّ، ثم تنشأ بينهما تدريجيّاً علاقةٌ علّيةٌ عن طريق كثرة استعمال اللفظ بذلك المعنى بحيث يمكن الادعاء في نهاية المطاف أن ثمة بين اللفظ والمعنى علاقةً هوهويةً، وأن سماع أو قراءة اللفظ هو عين فهم معناه من دون أيِّ واسطةٍ. ما لم تُطوَ هذه المراحلُ فلا يمكن الإصرار على ادعاء وجود علاقةٍ هوهويةٍ بين اللفظ والمعنى.

على كلّ حالٍ، عندما يفتح شخصٌ ما كتاب «*نقد العقل المحض*» أو أيَّ كتابٍ آخرَ فإنّ ما ينتقل إلى ذهنه بشكلٍ مباشرٍ عن طريق الحواس هو الصورة المكتوبة التحريرية للكلمات ولا يدرك أيَّ معنًى عن طريق الحس. ويتكرس هذا الكلام أكثر عندما نكون أمام نصٍّ فلسفيٍّ صعبٍ ولا نكون نعرف في بداية مطالعتنا له معانيَ الكثير من مصطلحاته. في هذه الحالة سوف نرى الألفاظ فقط ولن يكون لهذه الألفاظ أيُّ معنًى محددٍ بالنسبة لنا. والآن، ماذا يمكن أن يقال في هذا الخصوص طبقاً لأصول لفلسفة كانط الأساسية؟ الألفاظ المكتوبة أو الملفوظة تُدرَك عن طريق الحواس، ولكن هل تُدرَك معاني تلك الألفاظ عن طريق الحواس أيضاً؟ وفقاً لرأي كانط أيُّ شيءٍ لا يندرج في قالبي الزمان والمكان لن يمكن للإنسان فهمه.

عندما نشاهد الصورة المكتوبة لمفردةٍ[1] في كتاب «*نقد العقل المحض*» تحصل لها صورةٌ في أذهاننا. ويتسنى القول أنّ لهذه الصورة في أذهاننا حيّزاً خياليّاً، أيْ إنها تُعرَض على مستوًى خياليٍّ. من هذه الناحية يمكن اعتبارها مكانيةً. كل من يواجه هذه المفردة في نص «*نقد العقل المحض*» لأول مرةٍ، ما عدا كانط نفسه، لن يفهم منها المعنى الذي يقصده كانط منها، حتى لو كان ذلك الشخص عالماً ألمانيّاً وخبيراً لغويّاً ضالعاً مثل هايدغر. وقد سبق القول أن هايدغر أيضاً لم يفهم المعنى الدقيق الذي قصده كانط من هذه المفردة، وتصورها ذاتَ معنًى واحدٍ مع مفردة Objekt.

أوردنا هذا المثال لنؤكد على أن ما يدخل أذهاننا مباشرةً عن طريق الحواس عند قراءة النص هو الصورة المكتوبة للمفردات، وفي هذه المرحلة لا يوجد أيُّ كلامٍ عن المعنى أو ذكرٍ للمعنى. أضف إلى ذلك أن المعنى أساساً لا يمكن أن يتخذ قالَبَيِ الزمان والمكان.

يتجلى من هذا الإيضاح أنه طبقاً للمثالية المتعالية عند كانط والتي تقرر أن الإنسان لا يمكنه أن يعرف إلّا الأمور المكانية والزمانية، ليس أمام الإنسان أيُّ طريقٍ لفهم معنى الكلمات أو على الأقل المصطلحات النادرة المهجورة والفنية والتخصصية والغريبة وغير

1. Gegenstand

المعروفة. إذا كان كل ما يمكن فهمه من قبل الإنسان يجب أن ينصبّ في قالبي الزمان والمكان أو في قالب الزمان على الأقل، فكيف يمكن معرفة معنى المفردات؟

وعليه، ينبغي طبقاً لمبادئ الفلسفة النقدية والمثالية المتعالية، أن يكون باب فهم ومعرفة معنى الجمل والعبارات في كتاب «*نقد العقل المحض*» ونيّة كانط من تأليفه، مغلقاً أمام البشر. وحتى كانط نفسه بعد أن كتب «*نقد العقل المحض*» يجب ألّا يستطيع عن طريق قراءة نصه أن يفهم معاني جمله، لأن لكانط أيضاً البنية المعرفية نفسها التي لباقي البشر، وهو أيضاً عندما يواجه النص لن يرى سوى شكل الحروف وانحناءاتها وتسلسلها الظاهري تلو بعضها. حيث إنه لا يظهر أيُّ معنًى ولا يندرج في قالبي الزمان والمكان، لذا يفترض ألا يفهم كانط أيضاً معاني جمل كتابه «*نقد العقل المحض*» عند قراءته.

بتعبيرٍ آخرَ، مع أن للنص وجمله وعباراته معانيَها التي ينوي المؤلف نقلها للقراء، بيد أن المعنى ونية المؤلف هذه هي بالنسبة لنا في حكم الشيء في نفسه المجهول الذي لا يستطيع الإنسان خلع قالبي حساسيته (الزمان والمكان) عليه. وهكذا طبقاً لمبادئ وأصول المثالية المتعالية عند كانط، يتبين أننا لا سبيل لنا إطلاقاً إلى معنى النص ومقاصد كانط ونواياه، أو لا يوجد لدينا على الأقل أيُّ سبيلٍ موثوقٍ إلى ذلك. في أفضل الحالات، سيكون أيُّ فهمٍ لذلك النص في حكم تصوُّرٍ محتملٍ ممكنٍ، ولا يمكننا طبقاً لمبادئ الفلسفة النقدية أن يكون لنا معيارٌ مناسبٌ لتشخيص الفهم والتصور الصحيح للنص وتمييزه عن الفهم والتصور غير الصحيح. وهذا ليس سوى الشك المطلق.

النتيجة

تعرفنا في مستهل الدراسة على كليات المثالية المتعالية والتي تشمل مرحلتين. ولتمهيد المقدمة أشرنا أولاً إلى وجهة نظر كانط حول الزمان والمكان، وتبين الفرق بين تصوره وبين تصور كلٍّ من نيوتن ولايبنتز. لقد أدى النقاش حول الزمان والمكان وشأنهما المعرفي إلى نوعٍ من الثورة المعرفية وتغيير معاني بعض المفردات. وتابعنا الشوط بإيضاح الفرق بين «الظاهر» و«الظاهرياتي» وعلاقتهما بـ «الملقى مقابل...» و«الأبجكت» إلى حد ما.

ولاستكمال البحث أشرنا إلى كلام هايدغر وتبين أن الفرق الدقيق بين «الملقى مقابل...» و«الأبجكت» بقي خافياً حتى على هايدغر. وقد تجلّى هذا الفرق أكثر على أساس الإدراك الحسي المحض وفرقه عن المعرفة المفهومية، وتبين أن الفرق بين الملقى مقابل والأبجكت يناظر الفرق بين الظاهر والظاهرياتي. وقد أدى هذا مضافاً إلى شأن الزمان والمكان ومفاهيم الفاهمة إلى تغيير معنى العين والعينية في فلسفة كانط. مع ذلك، تحدث كانط عن طبيعةٍ معرفيةٍ واحدةٍ مشتركةٍ بين كل أفراد البشر، وهي طبيعةٌ لم يُتَح الجَمْعُ بينها وبين مبادئ المثالية المتعالية. واستكمالاً للبحث طُرِح موضوعان وسلطت عليهما أضواء النقد: الأول ردود المثالية المادية التي تبينَ أنها ضعيفةٌ جداً وفي مستوى المغالطة المنطقية، والثاني علاقة المثالية المتعالية بنزعة الشك، وقد تجلى أن بينهما علاقةً لا انفصام لها. العنوانان: «الحكم المبطل لذاته» و «إغلاق باب التعليم والتعلم» كشفا النقاب تماماً عن صلة المثالية المتعالية بالنسبية المعرفية ونزعة الشك، واستكملا إلى حدٍّ ما تقييم كاتب السطور للمثالية المتعالية.

وتبين في نهاية المطاف أنه طبقاً للمثالية المتعالية وبالوفاء لمبادئها، لا يمكن بسهولةٍ ادعاء فهم ومعرفة معاني المفردات والجمل ونوايا مؤلفها. طبعاً يمكن تبرير الكلام عن معنى النص ونية المؤلف بفرضية أن نتجاهل مؤقتاً مبادئ المثالية المتعالية ونطلق الوجود والعلّيّة على المعنى ونيّة المؤلف، وبذلك ينبغي اعتبارهما ـ طبقاً للقاعدة ـ أشياء في نفسها.

تتبدد عند الكانطيين الجدد البنية المعرفية المشتركة وتحلّ محلها ظروفٌ اجتماعيةٌ وعواملُ خارجيةٌ ونظرياتٌ عصريةٌ مختلفةٌ. هنا لن يعود من المتاح ولا من الجائز التحدث عن نية المؤلف ومعنى النص، إنما القارئ نفسه هو الذي يمنح المعنى للنص حسب معلوماته السابقة وقبلياته وتصوراته وأوضاعه المسبقة. ذات يوم ادعى كانط أنه فهم قصد أفلاطون ولايبنتز أفضل منهما، ومن بعده خرج هذا القول تدريجيّاً من وراء الأستار وراح يشغل بإطلالته وتجلياته أذهان وعقول عددٍ كبيرٍ من الفلاسفة الحداثيين وما بعد

الحداثيين. وهكذا أضحى التراث الفلسفي التحليلي وكذلك التراث الفلسفي القارّي الأوروبي مهداً لإنتاج وتخريج المناحي المناهضة للواقعية.

المصادر:

١. الشيرازي، صدر الدين محمد، ***الأسفار***، ج ٦، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٩ هـ ق.

٢. كانط، إيمانويل، ***أسس ميتافيزيقا الأخلاق***، ترجمه للفارسية حميد عنايت و علي قيصري، طهران، انتشارات خوارزمي، ١٣٦٩ هـ ش، ١٩٩٠ م.

٣. ـــــــ، ***التمهيدات***، ترجمه للفارسية غلام علي حداد عادل، طهران، مركز نشر دانشگاهي، ١٣٧٠ هـ ش، ١٩٩١ م.

٤. ـــــــ، ***نقد العقل المحض***، ترجمه للفارسية ميرشمس الدين أديب سلطاني، طهران، انتشارات أمير كبير، ١٣٨٣ هـ ش، ٢٠٠٤ م.

٥. يوينغ، آلفرد سيريل، ***شرحُ كتابِ كانط «نقد العقل المحض»***، ترجمه للفارسية إسماعيل سعادتي خمسه، طهران، انتشارات هرمس، ١٣٨٨ هـ ش، ٢٠٠٩ م.

6. Allison, Henry E.; "Kant's Transcendental Idealism" in Graham Bird, ***A Companion to Kant***; Oxford: Black well, 2006.

7. Bennett, Jonathan; ***Kant's Analytic***; Cambridge: Cambridge Univ. press, 1966.

8. Caygill, Haward; ***a Kant Dictionary***; Oxford: Blakwell, 1995.

9. Gardner, Sebastian; ***Kant***; London: Rutledge, 1999.

10. Heidegger, Martin; ***Kant and the problem of Metaphysics***; Indiana: Indianan univ. press, 1962.

11. Kant, Immanuel; ***Critique of pure Reason***; Trans, Werner s. pluhar, Indianapolis: Hackett publishing company, 1996.

12. Kant, Immanuel; ***Opus pastumum,*** Trans; Eckart Forster, Cambridge: Cambridge Univ. press, 1992.

13. Paton, H. J.; ***Kant's Metaphysic of Experience***; London: Bradfod and Dichens, W. C. I., 1936.

العلاقة بين الصور المادّية والصور العلمية في إبستمولوجيا إيمانويل كانط وصدر المتألّهين[1]

مهدي دهباشي[2]

العلاقة بين الذهن والخارج تعتبر واحدةً من أقدم المسائل المطروحة في علم الفلسفة وأكثرها غموضاً، والجدير بالذكر هنا أنّ مبدأ أصالة الوجود المطروح في مباحث الحكمة المتعالية يتيح لنا الكلام حول الوحدة بين الصور العلمية والأعيان الخارجية رغم أنّهما في مستويين مختلفين من عالم الوجود؛ والفيلسوف الغربي إيمانويل كانط اعتبر المعرفة متقوّمةً على الارتباط بين الحسّ والذهن، ومن هذا المنطلق

---

١. المصدر: دهباشي، مهدي، «***رابطه صور مادي وصور علمي در كانت وملا صدرا***»، مجلة (***حكمت معاصر***)، قسم العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية، السنة الثانية، العدد الثاني، خريف وشتاء عام ١٣٩٠ هـ ش، ص ٥٣ ـ ٧٨.

تعريب: علي الحاج حسن

٢. حول الكاتب: مهدي دهباشي. كاتب ومحقق إيراني في حقل الفلسفة وأستاذ في جامعة إصفهان، من موالد عام ١٣٢١ هـ ش في محافظة إصفهان. بدأ دراسته على مستوى البكلوريوس في الأدب العربي في جامعة طهران، وواصل دراسته على مستوى ما بعد الليسانس في حقل عمل النفس والمعقول والمنقول في جامعو طهران. وحاز على شهادة الدكتوراه من جامعة فوردهام بنيويورك في حقل الفلسفة. درس مقدمات العلوم الإسلامية إلى مستوى بحث الخارج على يد آية الله الأديب ومحمد كاظم العصّار، ولا زال يواصل تدريس الفلسفة الإسلامية والغربية، والمنطق القديم والجديد في جامعة إصفهان. كاصل على مرتبة الأستاذ سنة ١٣٧٠ هـ ش. وبعض آثاره عبارة عن: (***فلسفه علم***)، إصفهان، نشر: پيمان، ١٣٦٤ هـ ش، و(***تصحيح و شرح رباعيات فلسفي وعرفاني موسوم به شرح الرباعيات***)، لمؤلفه: العلامة جلال الدين الدواني، ١٣٦٩ هـ ش، طهران، نشر: مسعود، هرمس، ١٧٩ صفحة، و(***پژوهشي تطبيقي در هستي شناسي وشناخت شناسي ملا صدرا ووايتهد فيلسوفان مشهور فلسفه پويشي شرق وغرب***، تحقيق: مهدي دهباشي، نشر: علم، و(***تاريخ تصوف (١)***)، تأليف: سيد على أصغر مير باقري فرد، ومهدي دهباشي، نشر: سازمان مطالعه وتدوين كتب علوم انساني دانشگاهها (سمت)، و(***آشنايى با فلسفه پزشكي***)، تأليف: سيد مهدي موحد أبطحي، تقديم: مهدي دهباشي، نشر: سيد مهدي موحد أبطحي، و(***مرآة الأزمان***)، لمؤلفه: محمد بن محمد زمان الكاشاني، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مهدي دهباشي، نشر: انجمن آثار ومفاخر فرهنگي، ١٣٨١ هـ ش.

ذهب إلى القول بأنّها تتحقّق من خلال العلاقة الكامنة بين الشهود الحسّي والمقولات الذهنية، لكنّه مع ذلك أكّد على وجود اختلافٍ بين النومينات والفينومينات، وعلى هذا الأساس ربط بينها بواسطة مفهوم الزمان.

تطرّق الباحث في هذه المقالة إلى دراسة وتحليل آراء مشاهير الفلسفة الإسلامية ابتداءً من الحكيم ابن سينا وصولاً إلى العلامة محمّد حسين الطباطبائي عبر التأكيد على مبادئ الحكمة المتعالية لصدر المتألّهين بهدف بيان كيفية تحقّق المعرفة ومختلف مراحلها، ثمّ وضحّ مدى ارتباط هذا الموضوع مع النظرية الإبستمولوجية لإيمانويل كانط.

التحرير

******

ملخص

تعتبر مسألة العلاقة بين الذهن والعين وبعبارةٍ أخرى كيفية التطابق بين الصور الذهنية والصور العينية والمادية، واحدةً من أهم المواضيع وأكثرها تعقيدًا سواءً في الفلسفة الإسلامية أو الفلسفة الغربية. وساهمت هذه المشكلة في زيادة الاضطراب والتشويش على مستوى أفكار الفلاسفة عند توضيح مطابقة المعرفة للعالم الخارجي. يسعى هذا المقال للتعمق في رؤيتَيْ ملا صدرا وكانط والمقارنة بينهما حيث قدم كلٌّ واحدٍ منهما تقريرًا في حلها.

وإذا كانت فلسفة ملا صدرا قد فرضت الذهن والعين أمريْن وجوديَّيْن مختلفَيْن، إلا أنّهما يقعان في طول بعضهما طبق نظرية أصالة الوجود؛ ويؤدي العلم الذي هو من سنخ الوجود دور المرآتية والكاشفية عن العالم الخارجي في كافة مراحل الإدراكات الحسية والخيالية والعقلية للنفس. اعتبر ملا صدرا أن الماهية هي الرابط بين عالم الخارج وعالم الذهن، هذه الماهية غير المقيدة بحد ذاتها بعالم الخارج ولا بالإطار الذهني، بل الملازمة للوجود في كلا العالمين. تمكن من خلال ما يتمتع به من إبداعٍ من تصوير مرآتية وكاشفية الذهن عن العالم الخارجي من خلال خلاّقية النفس في إبداع الصور ومتعلقات الإدراك وإيجاد الاتصال بين الذهن والعين عن طريق التشكيك في مراتب الوجود.

أما من وجهة نظر كانط فإن المعرفة تستلزم أمريْن: الأول هو الشهود، أي: ما يُقدم لنا في الزمان والمكان والثاني هو إطلاق المقولات على ما يتم استحضاره من الشهود. من جملة شروط الاستفادة من المفهوم، وجود تشابهٍ بين ذاك المفهوم وبين الشيء الذي يطلق عليه المفهوم. ان المقولات البعيدة عن كلِّ مضمونٍ تجريبيٍّ لا تشبه أيَّ أمرٍ تجريبيٍّ. توسل كانط بالشاكلة الاستعلائية للزمان لردم الهوة بين الذهن والعين، مع العلم أنه يعترف من جهةٍ بنوعٍ من التقابل القطعي بين الظواهر والمقولات ومن جهةٍ أخرى يلتزم بالتقابل بين الظاهر وغير الظاهر.

الكلمات الأساسية: الصور المادية، الصور الإدراكية، الظاهر، غير الظاهر، المقولات، الماهية، الذهن، العين.

مقدمة

إن علم الظواهر الحالي وفي أيِّ مجالٍ تم استخدامه يدل على التمايز الكانطي بين ظاهر[1] الواقع في الذهن[2] وبين الذات أو الشيء في نفسه[3]. لم يوسع كانط علم الظواهر، بل اعتبر في *نقد العقل المحض* أن المعرفة العلمية لا تشتمل فقط على الظواهر، بل لا يمكن معرفتها عن طريق المعرفة العلمية والتجريبية للذات أو الشيء في نفسه. يمكن اعتبار كتابه *نقد العقل المحض* نوعًا من علم الظواهر. وعلى هذا الأساس، كل ما يمكن معرفته فهو ظاهر، لأن المعرفة هي الظهور عند الذهن، بأسلوبٍ خاصٍّ، وكل ما لا يظهر للذهن على نحوٍ ما، لا يمكن أن يقبل المعرفة على مستوى العقل النظري. بناءً على ما تقدم، يشير كانط إلى وجهين في كلِّ شيءٍ حيث يتعرف العقل النظري على الوجه الظاهر فقط، أما الوجه الآخر أي الشيء في نفسه فهو غيرُ قابلٍ للمعرفة.

---

1. Appearance

2. Phenomenon

3. Noumnon

يقع هذا النوع من علم الظواهر الذي يحصر المعرفة العلمية في إطار الظواهر، في مقابل واقعية ديكارت الذي يعتقد بالمعرفة العقلية لمجمل الواقع وفي مقابل الرؤية الظاهراتية لهيوم التي لا تقبل أيَّ معرفةٍ علميةٍ سوى في الرياضيات. وقد خالف هيغل كانط عندما جعل من رؤيته الظاهراتية مبنًى جامعًا لعلم الوجود الكلي من دون أن يشغل نفسه بغير الظاهر والشيء في نفسه. تُظهر الظواهر من وجهة نظر هيغل كل ما يجب أن يخرج إلى منصة الظهور، وطبعًا لا يكون ذلك في نفسها، بل على إثر الحركة الديالكتيكية الملازمة لحركة تحول الفكر الإنساني. وإذا أردنا التعرف على أنفسنا بشكلٍ كاملٍ يجب أن نمتلك معرفةً بكل الحقيقة.

إن تصور الظاهر يستلزم التقابل مع تصور الوجود، بمعنى أن فكرنا يظهر ويتجلى في مقابل الوجود وما يظهر يختلف عما هو موجود. وأما في فلسفة أفلاطون فإن التفكير بالظواهر هو كالبرزخ بين اللاوجود والوجود.

إن تصور الظاهر في آنٍ واحدٍ يقابل تصورَيْن آخرَيْن. من جهةٍ يقابل تصور الجوهر ويقابل من جهةٍ ثانيةٍ تصور الموجود، بالأخص أنه يعادل المعقول. إن هذا التقابل الثنائي أو التقابل المضاعف يؤدي إلى طرح مسائل يكفي للاطلاع عليها أن نتذكر بأن كانط قد تحدث حول جوهر الظاهر وحول جوهر الذات المعقولة وأشار إلى أننا نتمكن في علمنا من البحث عن الجوهر في خضم الظواهر، لذلك يمكن اعتبار أصل بقاء القوة تعبيراً علميّاً عن الذي أطلق عليه كانط جوهر الظواهر. مع العلم أن كانط اعتبر أن البحث عن الذات المعقولة عن طريق العلم هو عملٌ عبثيٌّ لا فائدة منه. نستنتج من هذا الكلام أنّ التصورَيْن أيْ الجوهر والذات المعقولة غيرُ متطابقيْن.

اعتبر أفلاطون أن الظواهر هي اللاوجود المطلق ومع أنه أطلق عليها في محاورة فيدون اسم الظواهر إلا أنه أطلق عليها لفظ الموجودات أيضًا كما هو الحال في المعقولات. يلاحظ منذ زمان أفلاطون وما بعد ذلك أن المقصود من ذهن الانسان وطبق المصطلح اليوناني، هو حفظ الظواهر ومهما تقدمت الآلات والأدوات والوسائل العلمية، يبقى أن

الإنسان هو الأقدر على حفظ الظواهر. حتى أن لايبنتز يعتبر أن عالمنا قد صنع من الظواهر الأساسية.

بناءً على ما تقدم يمكن القول أن المفكرين منذ أفلاطون إلى كانط كانوا يعتقدون بنوعٍ من التقابل القطعي بين الظواهر والمعقولات. اعتبر أفلاطون أن المعقولات هي متعلقات العلم الحقيقي، وهي تنحصر في فلسفة كانط بمعرفة النظم ووحدة المحسوسات. وأما في فلسفتَيْ هيغل وهوسرل فقد جرى قراءة النسبة بين الظاهر والواقع على نحوٍ آخرَ. حاول كلا الفيلسوفيْن وكلٌّ حسب أسلوبه الخاص، البحث عن الأمر الواقع في قالب الظواهر، سواءً عن طريق بسط وتبيين سلسلة الظواهر كما هو الحال في علم الظواهر عند هيغل، أو عن طريق البحث والتحقيق في الذوات والماهيات الموجودة في الظواهر، كما هو الحال في علم الظواهر عند هوسرل. من هنا يمكن القول أن حركة التأمل والدراسة في الفكر الإنساني حول الظاهر يبدأ من كونه ظاهرًا، ثم يحمل عنوان الظهور الذي لا يظهر سواه وهذا ما يُذكّر بنظرية نيتشه الذي يُشعر بحذف التصوريْن اللذيْن أشرنا إليهما بالكامل، أي تصور الوجود المعقول وتصور الجوهر. كما يمكن توضيح سير التفكير الإنساني على النحو الآتي وهو أنّ تفكير الإنسان كما ذكره كانط، ينتقل من دراسة الجوهر إلى ظاهر الجوهر.

هل تعتبر عبارة الظاهر في نظريات كهذه مقنعًا؟ أليس من الأفضل اختيار المصطلح الذي استخدمه وايتهد[1] أيْ التي تعني المدرِك لنتمكن من الذهاب بعيدًا عن الدائرة البصرية التي ارتبطت بها عبارة الظاهر؟ (وال، ١٣٨: ١٣٤-١٩٤).

ما يجري في علم الظواهر هو البحث عن كيفية إدراك متعلقات معرفة الذهن من خلال المعرفة الشهودية أو بعبارةٍ أخرى المعرفة من دون واسطةٍ (Jons, 1997:270-275).

يعتقد هوسرل أن ذهن الإنسان يدرك الذوات والماهيات. طبعًا لا يستخدم الذوات والماهيات بالمعنى الأفلاطوني، بل يقصد من الماهيات الاوصاف التي يواجهها الفكر،

1. Prehension

وبعبارةٍ أخرى التي يدركها الذهن بشكلٍ مباشرٍ. يعتبر هوسرل أن المعرفة هي حيثية الالتفات ويعتبرها هايدغر حيثية الانكشاف.

يعتقد هايدغر أن الكون والتفكير شيءٌ واحدٌ، خلافًا لرأي أتباع ديكارت الذين يرفضون أن تكون المعرفة صورةً حاصلةً عن طريق الإدراكات. يعتبر هايدغر أن الإنسان موجودٌ تنكشف له الحقيقة. طبعًا يجب على الإنسان أن يسعى لاستخراجها من الخفاء، أما الحقيقة بذاتها فهي الوجود. وهنا أمران: الأول، أن الحقيقة هي بيان أمرٍ موجودٍ وفي هذا الحال تتعلق بأمورٍ منفصلةٍ عن الإنسان؛ الثاني، أن كون الحقيقة هو لأن الانسان موجودٌ، الحقيقة مقولة من مقولات الأمور الواجدة للوجود (القيام الظهوري)؛ أي إنها مقولة إنسانيةٌ وهي تتعلق بالوجود. وعلى هذا الأساس، وحتى يكون الأمر حقيقيًّا من وجهة نظر هايدغر يجب وجود موجوداتٍ غير الانسان. حافظ هايدغر على المساوقة بين تصور الحقيقة وتصور الوجود. إن كل تفكيرٍ بأمرٍ هو غير الفكر نفسِه، فيه التفات وانتباه، هو مضمون التفكير أو كما يعبر عنه هوسرل بمتعلق التفكير.

اتحاد الذهن والعين والحل عند ملا صدرا

قد يمكن القول بأن قِدم مسألة التقابل والارتباط والوحدة بين الواقع والفكر يعود إلى قِدم الفلسفة والتفكير الإنساني العقلاني. ويبدو هذا الأمر معقَّدًا من هذه الجهة أي إنّنا لا نتمكن أن نفصل المعرفة عن الواقع. لذلك يجب لحاظ كلٍّ منهما بشكلٍ مستقلٍّ، وهذا أمرٌ غيرُ ممكنٍ. نحن نمتلك معرفةً وشعورًا في ما يتعلق بمعرفة شيءٍ، فالواقع هو الذي يمكن معرفته. على كلِّ حالٍ تتعهد الفلسفة في رؤيتها المعرفية، استكشاف هذا السر وحل هذ الإشكال. حاولت الفلسفة سواءً في الشرق أو في الغرب التغلب على هذا الإشكال. وعلى هذا الأساس طرح علم الظواهر ليكون من جملة الحلول. يتحدث مارلوبونتي[١] حول البعد المعرفي هذا فقال:

---

1. Maurice Merleau-Ponty

علم الظواهر هو نوعٌ من المعرفة التي يندرج فيها هذا العالم، أي إن المدخل الوحيد إلى الوجود هو اختبار الوجود المعروف (Rumes,1976;234).

إن علم الظواهر بناءً على ما تقدم هو دراسة الشعور والوعي، أما الدراسة المعرفية النفسية فليست من الشعور والوعي، بل تسعى لدراسة كلِّ نوعٍ من أنواع نشاط الشعور والوعي باعتباره عملاً ذهنيًّا خالصًا لتتمكن في النهاية من معرفة الماهية المقصودة في كلِّ واحدةٍ من نشاطات الشعور والوعي (Queutin Lauer, 1997;7).

من جملة المدارس الفلسفية الغربية التي أعطت الأهمية والأصالة للمادة، المدارس المادية بالأخص في مسألة العلم والمعرفة، فالعالم هو العيني والمادي والمحسوس وكان قوام المادة عندها على أساس الذهن. يعتبر هؤلاء أن الذهن والروح والفكر والشعور أمورٌ مأخوذةٌ من المادة والمادة هي الواقع العيني الوحيد. تعتبر هذه المدرسة أن الذهن والشعور هما جوابٌ فيزيائيٌّ وكيميائيٌّ للجهاز العصبي عند الإنسان وذلك كالحركات المادية للعالم الخارجي. وقد وقعت هذه المدرسة نهاية في فخ السفسطة والنسبية في ما يتعلق بالواقع.

هناك مجموعة أخرى لم تتصور العالم الخارجي سوى الذهن والفكر، واعتبروا أن وجود الأشياء هو كالإدراك. وبعبارةٍ مختصرةٍ اعتبر الماديون أن عالم الذهن ليس سوى امتدادٍ للمادة بينما اعتبر أتباع الذهن أن عالم الخارج ليس سوى امتدادٍ للذهن.

أما في الفلسفة الاسلامية فقد فُرِض الذهن والخارج العيني أمريْن وجوديَّيْن مختلفَيْن، فلا يمكن أن يكون الذهن بديلاً عن الخارج ولا الخارج بديلاً عن الذهن. إن عالَمَيِ الخارج والذهن هو إطاران مستقلّانإلا أنهما يقعان في طول بعضهما البعض. وكما يقول أتباع الذهن، فالإدراك لا يحول بين الذهن ومتعلقاته، بل الذهن مرآةٌ وكاشفٌ عن العالم الخارجي. ومن هنا اعتبر الحكماء المسلمون أن العلم هو ذات الإضافة. لعل من أهم المسائل التي يمكن طرحها بعد فرض وجود هذيْن أي الذهن والخارج والتي تستتبع إشكال الإتحاد بين الذهن والخارج على المستوى المعرفي، هو العلاقة بين عالمي الخارج والذهن. فإذا لم يكن بينهما أيُّ علاقةٍ، عند ذلك لا يكون العلم مرآةً للخارج ويصبح العلم يفيد معنى الجهل المطلق.

إن مسألة كون النفس عاقلةً لصور الأشياء المعقولة من أغمض المسائل الحكمية التي لم تنفتح لأحدٍ من علماء الاسلام الى يومنا هذا، ونحن لما رأينا صعوبة هذه المسألة وتأملنا في إشكال كون العلم بالجوهر جوهرًا وعرضًا ولم نر في كتب القوم سيما كتب رئيسهم أبي علي كالشفاء والنجاه والإشارات وعيون الحكمة وغيرها ما يشفي العليل ويروي الغليل، بل وجدناه وكل من في طبقته وأشباهه وأتباعه كتلميذه بهمنيار وشيخ الإسراق أتباعَ الرواقيين (دهباشي، ١٣٨٦: ٤٤٧)

و المحقق الطوسي نصير الدين وغيرهم من المتأخرين لم يأتوا بعده بشيءٍ يمكن التعويل عليه (صدر الدين الشيرازي، ١٣٨٣: ٣١٢-٣١٣).

وقد صح عند جميع الحكماء أن الصورة المعقولة بالفعل وجودها في نفسها ووجودها للعاقل شيءٌ واحدٌ من جهةٍ واحدةٍ بلا اختلافٍ (همان:٣١٣).

كون الشيء معقولاً يتصور ألا يكون شيءٌ عاقلاً له (همان:٣١٥).

وتوضيح ذلك أن الشيء عندما يصبح معقولاً، فإن النفس العاقلة تتدخل في معقوليته. قد يتصور أن العلاقة بين عالمي الخارج والذهن يمكن أن يكون من سنخ الوجود، لأن الأصالة للوجود، فلا شيء غير الوجود يمكنه أن يملأ الخلاء بين الذهن والعين. فالوجود حاضرٌ في كلِّ مكانٍ سواءً في عالم الخارج أو عالم الذهن. ولكن الوجود حاضرٌ في كل إطارٍ مناسبٍ وهو بمقتضى ذلك حاضرٌ بنحوٍ ما وفي مرتبةٍ ما، إلا أنه مع ذلك يكون منشأ الآثار حيث يفتقد الآثار العينية والخارجية في مساحة الذهن. وهنا يجب الدقة، هل تكون هذه العلاقة من سنخ الوجود الخارجي أو الذهني؟ إذا قبلنا كلَّ واحدٍ من الوجود الخارجي والذهني، باعتباره عامل العلاقة بين عالم الذهن والخارج، فسنواجه إشكالاً آخرَ وهو انقلاب العالمين وتبدل كلٍّ منهما إلى الآخر وهذا ينافي فرضنا الأول. وقد أشرنا إلى أن الوجود العيني هو منشأ الآثار والوجود الذهني فاقدٌ لآثار وأحكام الوجود العيني. إذًا العلاقة بين عالمي الخارج والذهن هي أمرٌ غيرُ الوجود وهو ليس سوى الماهية. والماهية التي في حدّ نفسها وفي مرتبة ذاتها ليست موجودةً وليست معدومةً، ليست ذهنًا وليست خارجًا. الماهية من حيث هي ليست إلا هي...

وعليه فالماهية التي هي في حد ذاتها ليست مقيدةً بالعالم الخارجي ولا بالعالم الذهني، يمكن أن تكون في الخارج والذهن ضمن معية الوجود. وعلى هذا الأساس، تملأ الماهيات الخلاء الموجود بين عالمي الذهن والخارج وهي عامل العلاقة بينهما.

ليس للماهيات في حد ذاتها وجودٌ ذهنيٌّ ولا وجودٌ عينيٌّ، ففي الخارج تكون موجودةً بالوجود العيني وفي الذهن تكون موجودةً بالوجود الذهني. تتجلى وتظهر الماهيات في كل ساحةٍ باعتبار وجود تلك المساحة.

تزين الماهيات نفسها في العالم الخارجي بالوجود العيني وتظهر في عالم الذهن في لباس الوجود الذهني، لا بل يجب القول أن الماهيات في كل عالم وفي كل نشأةٍ من نشآت الوجود وفي كل طورٍ من أطوار الوجود، تظهر نفسها طبق الهيكل الوجودي لذاك العالم. ومع أن الماهيات تتنوع باعتبار الوجود، إلا أنها في الحقيقة ذاتٌ واحدةٌ ولا تؤدي الكسوات المتعددة الى تنوع وحدتها.

...إن لنا علمًا بالأشياء الخارجة عنا في الجملة، بمعنى أنها تحضر عندنا بماهياتها بعينها لا بوجوداتها الخارجية التي تترتب عليها آثارها الخارجية، لهذا قسم من العلم ويسمى علمًا حصوليًّا أن الصورة العلمية كيفما فرضت مجردةٌ من المادة عاريةٌ عن القوة (الطباطبائي، ١٣٦٧: ١٩٥-١٩٦).

إن العلم والإدراك هما نحوٌ خاصٌّ من الوجود حيث اعتبرهما ملا صدرا وأتباعه متعَلّقَيْن بالوجود الذهني. إن الاختلاف بين الوجود الذهني والخارجي هو في نحو الوجود وإلا فالماهية الموجودة في الخارج لا تختلف عن الموجودة في الذهن. إن الماهية الموجودة بالوجود العيني هي الماهية الموجودة بالوجود الذهني. وأما في مسألة المعرفة ولأجل حلّ مشكلة العلاقة والاتحاد بين الذهن والعين، فقد قدم ملا صدرا نظريةً دقيقةً وجديدةً في تاريخ الفلسفة الإسلامية، فكانت النظرية التي تطرح للمرة الأولى والتي أخذت على عاتقها حلّ الإشكال.

عرض العلامة الطباطبائي للإشكال في كتاب أصول الفلسفة وتحدث عن نظرية ملا صدرا باعتبارها طريق حلٍّ قطعيٍّ وإبداعيٍّ. يقول:

عندما يقولون بأن عين الماهية المعلومة في الذهن موجودةٌ، أي إذا كان المفهوم الذهني، حقيقةً ومطابقًا للواقع، فلا بد يجب أن تكون التصورات الذهنية، مصداقًا معلومًا ويجب أن تمتلك بذاتها صفات وآثار المصاديق، مع العلم أن كافة تصوراتنا هي كيفٌ نفسانيٌّ وهي تمتلك خواص وآثار الكيف النفساني (م.ن؛ ١٥٢-١٥٣).

قدم ملا صدرا جوابًا إبداعيًا وابتكاريًّا على هذا السؤال من خلال طرح مسألة الحمل وأقسامه فكان جوابه محلَّ قبول الفلاسفة من بعده.

وخلاصة كلامه أن المفاهيم هي عين ماهية المعلوم بالحمل الأوّليّ الذاتي، وهي ليست كذلك بالحمل الشائع الصناعي، أي إنها لا تكون مصداق ماهية المعلوم لذلك لا تمتلك آثار وخواص المعلوم. مثال ذلك: إذا كان للشيء كميةٌ أو كيفيةٌ أو حركةٌ، فالمفهوم الذي يتشكل عندنا يمتلك عينية ومطابقة الخارج إلا أنه لا يمتلك خواصَّه، أي إن المفهوم المتصور يفتقد الكمية أو الكيفية او الحركة. إذاً وبناءً على رأي ملا صدرا فإنّ الموجود الذهني هو عين الموجود الخارجي بـ «الحمل الاولي الذاتي»، ويختلف عنه بـ «الحمل الشائع الصناعي».

إن الله سبحانه خلق النفس الإنسانية بحيث يكون لها اقتدارٌ على إيجاد صور الأشياء في عالمها (صدر الدين الشيرازي، ١٣٦٠: ٢٥).

يمكن القول بناءً على تشابه النفس الإنسانية الناطقة في خالقية الصور مع خالقها الذي هو الخلّاق على الاطلاق، أن النفس الانسانية الناطقة لها إشرافٌ على الماهيات الدانية وشعاعها هو الذي يصل إليها وهي التي تتحد بالنفس. وذلك كما يكون للوجود انبساطٌ وفيضٌ مقدسٌ رحمانيٌّ في عالم الخارج فيتحد مع الماهيات. وأخيراً يقول ملا صدرا في هذا الباب: «فبهذا الأصل ينحل كثير من الإشكالات المختصة بالتعقل»(م.ن، ص ٢٦).

إن اتحاد العالم بالمعلوم في فلسفة أصالة الوجود عند ملا صدرا هو اتحادٌ بالذات وهذه هي الماهية، وبعبارةٍ هي عين الماهية الموجودة بالوجود الذهني وليست المعلومة بالعرض حيث تكون الماهية موجودةً بالوجود العيني وتكون منشأ الآثار والأحكام. يكون الموجود الخارجي معلومًا بالعرض بواسطة الاتحاد مع الماهية وذلك في مسألة المعرفة

(م.ن). إن علم الظواهر في الفلسفة الإسلامية ومن خلال ربط الماهية، يبين مسألة المعرفة على أحسن وجهٍ، لا بل تؤكد الفلسفة الإسلامية على أن الماهية هي عامل الارتباط بين الخارج والذهن من دون حصول انقلابٍ وتبدلٍ في عالم الخارج وعالم الذهن، سواءً أكانت موجودةً بالوجود الخارجي أم بالوجود العيني، ومع ذلك تبقى حقيقة تلك الماهية حقيقةً واحدةً وفاردةً. مع هذه النظرية، لا يبقى عالم الوجود كما يظن أتباع الذهن، في محدودية عالم الإدراك، ولا يبقى عالم الذهن كما يظن الماديون في ظلمات المادة الفاقدة للشعور والمحبوسة والمقيدة. بل يكون العالم الذهني نحوٌ من الوجود الموازن للعالم الخارجي وإذا لم يحصل أيُّ خطأٍ وانحرافٍ في كيفية الإدرك، فسيكون الواقع الخارجي معلومًا عند الذهن، أما معيار الواقع وغير الواقع فهو خطأٌ وصوابٌ نتيجة مطابقة أو عدم مطابقة الإدراك لنفس الأمر أو الوجود الخارجي للأشياء.

عندما يعتبر ملا صدرا أن العلم نحو من الوجود فهو يقصد نحوٌ من الوجود المجرد عن المادة. ويعتبر أن المعقولية هي الأمر الذاتي للصورة العقلية، والمحسوسية، هي الأمر الذاتي للصورة الحسية، والمتخيلة هي الأمر الذاتي للصورة الخيالية، ونهايةً يبني برهان اتحاد العالم والمعلوم على هذا الأساس. من هنا كان الوجود من وجهة نظر ملا صدرا هو الأصل الأصيل في كلِّ شيءٍ، وهو ذو الواقع والحقيقة بنفسه والماهيات هي مجرد جلواتٍ ومظاهرَ للوجود الخارجي المنعكس في إدراكنا وأذهاننا، وإلا فالماهيات لا تنفك عن الوجود خارج الإدراك فليس لها استقلالٌ خاصٌّ.

وإذا كان للماهيات من آثارٍ وأحكامٍ فكل ذلك في ظل الوجود والواقع (الطباطبائي، ١٣٦٧: ٤٥)؛ لأن الماهيات تصبح موجودةً بالوجود العيني والذهني من خلال الوجود حتى أن أحكام الماهيات وآثارها تخضع للوجود.

عدم إمكان معرفة حقائق الأشياء

اهتم الحكماء المسلمون بأجمعهم سواء أكانوا مشائين أم إشراقيين ومنذ القديم بمسألة عدم معرفة الحقائق واعترف الجميع بأن الإنسان عاجزٌ عن معرفة حقائق الأشياء. الحواس

لا تدرك سوى الماهيات العرضية والحس عاجزٌ عن إدراك الجوهر من جهة كونه جوهرًا. وعلى هذا الأساس فالصورة الذهنية للجوهر المأخوذ والمفروض، لا يمكن إدراكها عن طريق الحس والارتباط بالخارج (م.ن:٢٠١/٢). إن حقيقة كلِّ شيءٍ عبارةٌ عن نحو تعينه في علم الحق. ولا يحصل العلم الكامل سوى عن طريق الاتصال بمرتبة الواحدية. والاتصال لا يمكن أن يحصل سوى عن طريق رفع التقنيات وزوال الحدود والوسائط بين العبد والمعبود وفي النهاية لا يتحقق حذف الإضافات ورفع الوسائط سوى عن طريق الشهود.

إن حقائق الأشياء في مقام العلم ومرتبة الحقائق الأصلية، غيرُ مشوبٍ بلون الكثرة، بل هي موجودةٌ بشكلٍ محضٍ وواحدٍ. وأما القوة النظرية فهي عاجزةٌ عن إدراك الحقائق على نحو الصرافة المحضة، لأنها محدودةٌ ومتعينةٌ بالمراتب. تمكن ابن سينا من الوصول إلى هذا المعنى بعيدًا عند حجاب القوة النظرية ومن خلال اللجوء إلى ذوقه السليم وقد صرح بذلك في كتبه (الآشيتاني، لاتا: ٥٦٣-٥٨٥؛ إبراهيمي الديناني، ١٣٦٤: ١٩٢-١٩٨).

ذكر ابن سينا هذه المسألة في كتبه بالأخص التعليقات. يقول ملا صدرا في الجزء الأول من الأسفار:

واعلم أن الشيخ الرئيس ذكر في التعليقات بهذه العبارة أن الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأعراض ولا نعرف الفصول المقومة لكلِّ واحدٍ منها الدالة على حقيقته، بل نعرف أنها أشياء لها خواصٌّ وأعراضٌ، فإنا لا نعرف حقيقة الأول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك ولا النار والهواء والماء والأرض، ولا نعرف أيضا حقائق الأعراض ومثال ذلك أنا لا نعرف حقيقة الجواهر، بل إنما عرفنا شيئا له هذه الخاصة وهو أنه لموجودٍ لا في موضوعٍ وهذا ليس حقيقته ولا نعرف حقيقة الجسم، بل نعرف شيئا له هذه الخواص وهي الطول والعرض والعمق و... والفصل الحقيقي لا ندركه...

أقول... إن حقيقة كلِّ شيءٍ لا تُعرف بخصوصها إلا بالمشاهدة الحضورية وفصول الأشياء عندنا عين صورها الخارجية وحقٌّ أنها لا تُعرف إلا بمفهوماتٍ وعنواناتٍ صادقةٍ عليها وتلك المفهومات وإن كانت داخلةً في المفهوم المركب المسمى بالحد

المشتمل على ما يسمى جنساً ما يسمى فصلاً إلا أنها خارجة من نحو الوجود الصوري الذي به يكون الشيء حقيقةً أو ذا حقيقةٍ (صدر الدين شيرازي، ١٣٨٣: ٣٩١-٣٩٣؛ إبراهيم ديناني، ١٣٦٤: ٢١١).

ما يستفاد من فحوى هذه العبارة هو أننا عاجزون عن إدراك حقائق الأشياء الجوهرية والعرضية، بل معرفتنا وعلمنا يتعلق ببعض خواصها ولوازمها فقط، وإلا فإن معرفة فصول الأشياء المقومة والحقيقية غير ميسرٌ للبشر، وما ندركه من الجسم والجوهر والعرض على سبيل المثال ليس حقيقتها بل شيءٌ يمتلك الخصوصيات والصفات الفلانية والفلانية.

وأيضا لا تدرك الحواس إلا الماهيات العرضية، ولا حسٌّ ينال الجوهر بما هو جوهر، فصورته الذهنية مأخوذةٌ لا من طريق الحس واتصاله بالخارج (الطباطبائي، ١٣٦٧: ٣٤/٢).

وهو أن ما يستدعيه دلائل أثرات الوجود الذهني للأشياء حصولاً عند الذهن بمعانيها وماهياتها لا بهوياتها وشخصياتها وإلا كان الوجود الذهني بعينه وجودًا عينيًّا فلم يكن نحوٌ آخرُ من الوجود هذا خلف، فاذًا مؤدى الدلائل حضور معاني الأشياء في أذهاننا فالحاضر من الجوهر مثلا ماهيته لا فرده والحاضر من الحيوان مفهومه لا شخصٌ منه.

...فاجعل هذه القاعدة مقياسا في تعقل أيِّ مفهومٍ يحصل من الموجودات العينية في ذهنٍ، ومن ارتكب القول بأنه عند تصورنا الإنسان يحصل في ذهننا جسم ذو نموٍّ واغتذاءٍ وحركةٍ إرادية وإدراكاتٍ جزئيةٍ وكليةٍ بمعنى أنه يصدق عليه هذه المعاني ويحمل حملاً «شايعًا» صناعيًّا فقد فارق بديهة العقل (صدر الدين شيرازي، ١٣٦٠: ٢٩-٣٠).

أشار شيخ الاشراق إلى هذه النظرية مع مزيدٍ من التأكيد عليها في حكمة الإشراق. واعتبر أن قرار المشائين هذا، دليل على ضعف فلسفتهم حيث يضعف بناء حكمة المشاء بهذه المسألة. قد يقال أن ما أشار إليه ملا صدرا وابن سينا في موضوع المعرفة والعلم متناقضٌ، فكيف يمكن لملا صدرا أن يتحدث بكلام كهذا متناقضٌ وهو الذي أفرد فصولاً ممتعة من الأسفار لإثبات الوجود الذهني. إن الوجود الذهني بعينه يحاول إثبات أن

الماهيات وكما هي موجودةٌ في عالم الخارج بالوجود العيني، فهي موجودةٌ أيضًا في عالم الذهن بالوجود الذهني وهي تتعلق بالمعرفة بهذه الكيفية. من جهةٍ أخرى كتب الملا هادي السبزواري في حاشية الأسفار قائلاً:

إن الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر (صدر الدين الشيرازي، ١٣٨٣ : ٣٩٣).

وأوضح العلامة الطباطبائي في حاشيته على الأسفار أن مراد ابن سينا من هذا الكلام أن البشر لا يمكن أن تمتلك علمًا تفصيليًّا بكنه حقائق الوجود، وإلا فهو لم ينكر إدراك ماهية الأشياء بشكلٍ مطلقٍ. وقد أشار العلامة الطباطبائي إلى هذه النقطة في كتاب أصول الفلسفة والمذهب الواقعي مع أنه عمل على تأويل وتبرير كلام ابن سينا، فقال:

لا يمكننا الاطلاع على حقيقة الوجود، لأن معرفة كلِّ شيءٍ تكون بواسطة الماهية، أو بواسطة خواصها وفي الحقيقة فإن حقيقة الوجود لا تمتلك أيًّا من هذين الأمرين (الطباطبائي، لاتا: ٣٤).

...فلا علم لأحدٍ بشيءٍ من الجسم وأعراضه اللاحقة بصورةٍ غيرِ صورتها الوضعية المادية التي في الخارج (الطباطبائي، ١٣٦٧ : ٢٩٨). جاء في تعليقة العلامة على كلام ابن سينا في الأسفار: ما ذكره الشيخ وإن كان حقًّا في الجملة، لكن ينبغي تقييده بالعلم التفصيلي الاكتناهي بالحدود، وإلا فمن البيّنأان إثبات الوجود الذهني بحقيقة الأشياء في الجملة بل نفى السفسطة وإثبات العلم الحقيقي يوجب القول بحصول العلم بحقائق الأشياء في الجملة كما هو ظاهرٌ بأدنى تأمُّلٍ... (صدر الدين شيرازي، ١٣٨٣ : ٣٩٢-٣٩٣).

اتفق العلامة والمرحوم السبزواري هنا على حصول العلم في الجملة بحقائق الأشياء، أما ملا صدرا فحاول تفسير وتأويل كلام ابن سينا. يعتقد أن حقيقة كلِّ موجودٍ وكنه وجوده خارجٌ عن دائرة قدرات الإنسان الإدراكية. إن المعرفة بحقيقة كلِّ موجودٍ كما هو غيرُ ممكنةٍ سوى عن طريق المشاهدة الحضورية والعلم الحضوري. إن الفصل الحقيقي للأشياء من وجهة نظر ملا صدرا هو الصور الخارجية. إذًا عين الصورة الخارجية للشيء التي تشكل وجوده، لا يحضر إلى الدائرة الإدراكية للإنسان بأيِّ شكلٍ من الأشكال، لأن الصورة العينية

والخارجية للشيء، هي عين خارجيتها التي لا تتبدل إلى الوجود الذهني. وقد ذكرنا أن الذهن والخارج لا يحل أحدهما مكان الآخر. إذاً ما يحضر في الذهن، هو ماهياتُ الأشياء فقط لا صورُها العينية.

ثم يعود ملا صدرا من جديدٍ لنقل كلام الشيخ أبو علي سينا من كتاب الشفاء فيتماشى معه ويقول:

إن فصل الحيوان ليس مفهوم الحساس بل جوهر نفسه التي بها تمام ذاته وهويته وحقيقته وكذا فصول سائر الأنواع والأجناس، والأول يسمى فصلاً منطقيًّا والثاني فصلاً اشتقاقيًّا لأنه غير محمولٍ على النوع المركب، والمحصول عليه هو المفهوم المأخوذ منه، وذلك بالحقيقة لازمٌ من لوازمه ومن هذا الموضوع يُعلم أن للوجود أعيانًا خارجيةً، وليس عبارةً عن مفهومٍ عقليٍّ انتزاعيٍّ إضافيٍّ يتكثر بتكثر ما أضيف إليه، كما زعمه المتأخرون وهذا الكلام من الشيخ كالنص على ما ادعيناه... (همان: ٢٩٣).

خلاصة كلام الشيخ الرئيس هي أن ماهية كلِّ شيءٍ هي جنسه وفصله المنطقيان ويختلف الفصل المنطقي عن صورة الشيء الخارجية في أن الفصل المنطقي هو لا بشرطٍ ويقبل الحمل، والصورةُ الخارجية لا تقبل الحمل بأيِّ شكلٍ من الأشكال.

الفصل المنطقي هو أقرب خصال وخواص الصورة الخارجية أو أقرب لوازمها. وعلى هذا الأساس يمكن القول أن ما يدركه الإنسان من حقيقة الشيء، هو فصله المنطقي. ولكن ما يعجز البشر عن إدراكه والخارجُ عن دائرة معرفته، هو عين الصورة الخارجية. اعتبر ابن سينا أن مفهوم الحساس هو الفصل المنطقي للحيوان وأكد أن الفصل الحقيقي للحيوان عبارةٌ عن أنه جوهرٌ نفسانيٌّ يشكل تمام هوية الحيوان. كما أطلق على الفصل الحقيقي عنوان الفصل الاشتقاقي. أن الفصل الاشتقاقي هو مبدأ اشتقاق ومنشأ ظهور الفصل المنطقي. وقد أكد السيد شريف الجرجاني شارح كتاب المواقف أن الفصل الاشتقاقي خارجٌ عن دائرة الإدراك البشري أاما متعلق معرفة الإنسان فهو الفصل المنطقي.

أما ملا صدرا وأتباعه الذين جعلوا من إثبات الوجود الذهني مقدمةً لمسألة المعرفة في الفلسفة الإسلامية وكانوا يعتقدون أن البراهين الذهنية الموجودة تجعل من معرفة الواقع ممكناً للإنسان، فكيف كان تعاطيهم مع هذه المسألة المتناقضة بالظاهر، مع العلم أنهم

حصروا المعرفة بالفصل المنطقي وبينوا أن الفصل الاشتقاقي خارجٌ عن دائرة المعرفة. النتيجة أن معرفتنا بالواقع العيني هو في الجملة.

أكد الفلاسفة المسلمون على وجود اختلافٍ بين وجه الشيء والشيء من وجهٍ. إن وجه الشيء هو الخارج عن القدرة الإدراكية للإنسان، ولكن ما تم إثباته في الوجود الذهني هو أن إدراك الشيء من وجهٍ ممكنٌ للإنسان باستمرارٍ. إن وجه الوجود خارج عن القدرة الإدراكية البشرية، إلا أن الوجود من وجهٍ قابلٌ لإدراك الانسان باستمرارٍ. في الحقيقة إن ما يدركه الإنسان ليس سوى الوجود من وجهٍ، إلا أن هذا الوجود هو من الوجه الذي يظهر فيه للإنسان. وأما نفس المواد الجسمية المستحيلة المتحددة فهي لاستغراقها في الأعدام والإمكانات والظلمات فهي لا تستاهل المعلومية ولوقوع اسم الوجود عليها كالزمان والحركة، ولما حققنا أن لا وجود لشيءٍ منها إلا في الأجسام والجسمانيات المادية السائلة الزائلة في كلِّ آنٍ المختص حدوثها بأن واحد مع زوالها في سائر الآنات والأوقات فإطلاق الوجود عليها بضربٍ من التجوّز والتشبيه، ويصح إطلاق الوجود عليها كما هو شأن المجاز والتشبيه (م.ن، ٥٠٠-٥٠١).

بشكلٍ عامٍّ إن مبدأ الارتباط بين حقيقة العلم والصور الذهنية وكون المعلوم الحقيقي وبالذات عين هذه الصور، هو أن موضوع العلم يجب أن يكون مجرَّدًا وقد جعل الفلاسفة المسلمون الأصل الذي ينص على أنّ «كلُّ مجردٍّ عاقلٌ وكلُّ عاقلٍ مجردٌ» هو أساسُ تفكيرهم الفلسفي في علم المعرفة (صدر الدين الشيرازي، ١٣٨٣: ٢٨٤-٢٩٩). لذلك اعتبر ملا صدرا أن متعلق العلم هو الصور المجردة وأكد أن تعدد وكثرة واختلاف العوالم، يؤدي إلى وجود صور علمية في كل عالمٍ بما يتناسب معه. مثال ذلك فالصور العقلية تتناسب مع عالم العقول والصور المتخيلة تتناسب مع عالم الخيال والصور المحسوسة تتناسب مع عالم الحس.

بعبارةٍ أخرى، العلم من وجهة نظر ملا صدرا هو نحوٌ من الوجود، أي الوجود المجرد عن المادة. إن معقولية الأمر الذاتي هي صورته العقلانية. كما إن محسوسية الأمر الذاتي هي الصورة الحسية ومتخيلة الأمر الذاتي هي الصورة الخيالية. المعلومية

تساوق التجرد ومن هذه الناحية ليس للإنسان علمٌ بالجسم وأعراضه والطريق العلمي الوحيد إلى هذه الأمور هو بواسطة الصور غير صورها المادية. إذًا العلم الحصولي بالماديات هو تعبيرٌ مجازيٌّ وإلّا فلا حقيقة له، والواقع أن العلم الحضوري هو بالأمور المجردة ثم ينسبها العقل إلى الماديات بصورٍ اعتباريةٍ؛ أما سبب هذا الاعتبار هو حاجة الإنسان إلى الارتباط بالماديات والاستفادة منها (الطباطبائي، ١٣٦٧: ٢٠٥).

من جهةٍ أخرى التفت الحكماء المسلمون إلى محدوديات قدرات الإنسان في معرفة حقائق وظواهر الوجود، فعرّفوا الحكمة على النحو الآتي: الحكمة هي العلم بحقائق الأشياء بقدر الطاقة البشرية. وجاء في تعريفٍ آخرَ: الحكمة صيرورة الإنسان عالَمًا عقليًّا مضاهِيًا للعالم العيني، حيث تشير بعض القيود من أمثال قدرالطاقة البشرية ومضاهيًا إلى محدودية البشر وعجزهم عن إدراك حقائق الوجود المطلق، لأن الوصول إلى فصول الأشياء الحقيقية والاشتقاقية وإدراك ومعرفة كنه الوجود خارجٌ عن القدرات البشرية وهو غيرُ ممكنٍ عن طريق العلم الحصولي.

يُعتبر كانط واحدًا من الفلاسفة الغربيين الذين عرضوا نظريةً جديدةً في مقابل العقليين والتجربيين في مسألة المعرفة، فاعتبر أن نصيب الذهن من المعرفة خارجٌ عن حدود ما وراء العالم. دوّن كانط مجموعةً من المقالات التي أكد فيها أنّ لكلِّ معرفةٍ مادةٌ وأما مادة معلوماتنا فهي الظواهر، أما الصورة فهي عبارةٌ عن المقولات الذهنية؛ أما الإشكال الذي يظهر من خلال هذه النظرية فهو أنه لم يُجرِ الحديث بالشكل المطلوب حول كيفية علاقة المقولات والخارج فجرى المزج بين المعقولات الثانية الفلسفية والمنطقية.

عمل الفلاسفة على التفكيك بين المعقول الأول والثاني فمهدوا الطريق لتوضيح كيفية ارتباط الذهن بالخارج. المعقول الأول هو المفهوم الكلي الذي يدخل الذهن عن طريق الحواس بشكلٍ مباشرٍ، مثال ذلك تصورنا للجسم واللون والحجم والشكل، وتساهم هذه التصورات في وجود المقولات. المعقولات الثانية هي الصور التي يمكن اعتبارها حالات وعوارض المعقولات الأولى حيث لا علاقةَ مباشرةً لها بالخارج، بمعنى أن المعقولات الثانية ليست صورًا مباشرةً لأيِّ شيءٍ، مثال ذلك الوجوب والإمكان والامتناع. النوع الآخر من المعقولات هي المعقولات الثانية المنطقية وهي مفاهيمُ ذهنيةٌ بالكامل حيث تعتبر

القضايا الذهنية من هذا النوع من المعقولات، مثال ذلك الكلي والنوع والجنس، ثم إن المعقولات الثانية الفلسفية أعم من المعقولات الثانية المنطقية.

إن المعقولات الثانية الفلسفية، هي وصفٌ للأشياء العينية والخارجية وليس لها ما بازاء في الخارج، بل منشأ انتزاعها هو الذي يمتلك ما بازاء في الخارج.

أما مقولات كانط فليست موجودةً في الذهن باعتبارها صفاتٍ للأمور الخارجية، بل هي أمورٌ قبْليّةٌ. المقصود من القبلية هو المتقدم التجريبي الذي تصب فيه المواد الأولية. لا يعتقد فلاسفتنا بأنّ هذه المعقولات قبليةٌ، فما لم تتقرر المعقولات الأولى في الذهن، لا تتحقق المعقولات الثانية الفلسفية.

مراحل المعرفة

تحدث ابن سينا والخواجه نصير الدين عن مراحل المعرفة واعتبرا أن كافة المراحل بدءًا من المعرفة الحسية والخيالية إلى العقلية والتي أطلقا عليها المعرفة العلمية، تمر جميعها عبر طريق «نظرية التجريد» وكلما كانت صور المعرفة منزهةً عن الآثار الحسية كانت أكثرَ ثباتًا.

يعتقد ملا صدرا أن أيًّا من الصور لا ترتقي نحو الأعلى فلا تتجاوز أيٌّ منها مرتبتها، بل يتم إبداع الصور الحسية في عالم الحس عند تقابل الحس والخارج العيني وهذا لا يعني أن الخارج دخل ذهننا فحصل تغييرٌ صوريٌّ، بل يعني هذا أن الخارج لم يتجاوز حدوده. وعلى هذه الشاكلة يتم إبداع الصور الخيالية المناسبة لعالم العقل في إطار عالَمٍ عقليٍّ؛ وكذلك يتم إبداع الصور العقلية المناسبة لعلم العقل في إطار عالَمٍ عقليٍّ. إن كلَّ قوةٍ تصنع صورةً أعلى بما يتناسب مع مرتبتها الوجودية. إن الحس والخيال هما مُعِدَّاتٌ يتمكن العقل بواسطتهما من صناعة الصورة العقلية المناسبة للقوة العقلية في مرتبة العقل. لذلك أطلق على نظرية ملا صدرا «نظرية التعالي» (مطهري، ١٣٦٢: ٢٩٤)؛ وعلى كل حالٍ فإن عمل المعرفة يبدأ من مراحل الحس ويتعالى نحو المراحل الخيالية والعقلية.

يعتقد الفلاسفة المسلمون أن الاتحاد الطولي لمراحل الإدراك ومعرفة المعقولات الأولى، مسبوقٌ بالمحسوسات. إن كلَّ هذه الامور هي معانٍ كليةٌ قد وجد مصداقها مسبقًا بشكلٍ صورةٍ جزئيةٍ في الخيال وقبل الخيال في الإدراك الحسي وقبل ذلك في عالم العين، فتظهر صورها الحسية في العلاقة بين الحس والعين. إن المعقولات الثانية هي الأوصاف الذهنية للمعقولات الأولى. تشكل المعقولات الثانية سواءً أكانت فلسفيةً أم منطقيةً أدواتنا المعرفية بالنسبة للمعقولات الأولى، وليس صحيحًا أنها أمورٌ مستقلةٌ. لو كانت هذه المعقولات يشكّل كلُّ واحدٍ منها عنصرًا مستقلًّا بحيث لا ترتبط بالعالم الخارجي، فكيف تمكنا من اكتشاف عالم الخارج بواسطتها. لقد واجه كانط طريقًا مسدودًا عندما اعترف بقبلية المقولات وانفصالها عن الخارج وعدم وجود علاقة بين الذهن والخارج حيث حاول الخروج منه عن طريق ذكر مادة وصورة المعرفة، ولكن يجب التدقيق في مدى نجاحه في ذلك. كيف يمكن القول بأن ما لا يرتبط بعالم الخارج، يمكنه أن يكون معيار معرفة عالم الخارج؟

يجب التذكير مع الاعتراف ب «نظرية التعالي» أن المعقولات الثانية ذات السعة الوجودية الأعلى، هي عين المعقولات الأولى، أي إن وجودها أصبح أكثرَ سعةً، بعبارةٍ أخرى، أصبح وجودها أكثرَ كُلِّيّةً. الإنسان الموجود، موجودٌ في الخارج بالوجود المادي والوجود المادي هو ماهية الانسان. ثم أصبح لماهية الإنسان في الذهن وجودًا خياليًّا ومن ثم وجودًا عقليًّا. إن الكلية المعقولة الأعلى تحكي عن سعة وجودها:

> **... ونحن قد لاحظناه معنى وحدانيًّا محتملًا لأن يكون مع وحدته شاملًا للكثرة مقولًا عليها متحدًا بها بحيث يسع وجودها العقلي وجوداتها الحسية الجزئية... (صدر الدين الشيرازي، ١٣٦٠، ٢٧).**

آلية توحيد الكثرات من وجهة نظر ملا صدرا

يعتقد ملا صدرا أن الحكماء قد تشتتوا في الحديث حول العلم والعقل والمعقول. فاعتبر ابن سينا على سبيل المثال التعقلَ تارةً أمرًا سلبيًّا وتارةً أخرى صورًا مرتسمةً في جوهر

العقل، وتارةً ثالثة إضافةً محضةً، أعقلاً بسيطًا إجماليّا، وتارةً كيفيةً ذاتَ إضافةٍ، أو كيفًا نفسانيًّا؛ أما شيخ الاشراق فاعتبر أنّ العلم عبارةٌ عن الظهور.

لو كان الشيء عالماً بذاته كان نورًا لنفسه وعلم الشيء بغيره عبارةٌ عن إضافةٍ ونسبةٍ بين شيئَيْن نوريّيْن مع إضافةٍ اشراقيةٍ (صدر الدين الشيرازي، ١٣٨٣ : ٢٨٧).

اعتبر ملا صدرا أن أيّاً من النظريات المتقدمة غيرُ كافٍ لتبرير حقيقة العلم فذكر أدلةً على رفضها. خالف ملا صدرا الحكماء المتقدمين فلم يعتبر العلم صورةً تحصل في الذهن أو النفس. تحكي النظرية التي اختارها في باب العلم أن العلم عبارةٌ عن كيفية وجود المجرد عن المادة عند المجرد (الذهن)، لأن تصور كنه الوجود يتحقق عن طريق العلم الحضوري فقط لا عن طريق المثال الذهني. وعلى هذا الأساس ليس العلم أمرًا سلبيًّا كالمجرد عن المادة وليس أمرًا إضافيًّا، بل هو أمرٌ وجوديٌّ، ولكن لا أيُّ وجودٍ، بل هو وجودٌ بالفعل لا بالقوة ولا كلُّ وجود بالفعل، بل هو وجودٌ خالصٌ لم يركب مع العدم.

يكون العلم أكثرَ شدةً وقوةً بمقدار خلوصه من الأمور العدمية والكثرات. إن الجوهر المادي وأعراضه لا تكون متعلقات العلم بشكلٍ مباشرٍ، لأن الشرط الإدراكي في كلِّ مدركٍ هو العلم بتمام المدرك. إن الجسم والظواهر المادية ليس لها وجودٌ منَّزهٌ عن العدم بسبب حركتها الذاتية، لأن كلَّ جزءٍ مفروضٍ منها يقتضي وجودُهُ السيال عدم الأجزاء الأخرى، فكلُّ جزءٍ يستلزم عدم كلِّ الأجزاء. إذًا لا يمكن تصور كافة الأجزاء بالفعل.

إن الوجود هو عين الوحدة وملازمٌ لها وكلُّ فاقدٍ للوحدة سيكون فاقدًا للوجود. والحمل والهوهوية من لوازم الوحدة، بمعنى أنه لا يمكن إصدار أيِّ حكم حول أيِّ شيءٍ من دون الوحدة والهوهوية؛ أما في الجسم وهو المتصل الواحد لا يحمل أيُّ جزءٍ على الجسم حتى بحسب الوهم، والجسم لا يحمل على أيٍّ من أجزائه أيضًا. إن حصول هوية الجسم هو على إثر اتصال أجزائه وكلما كان هذا الاتصال والامتداد أكثرَ كان كمال الجسم أكبرَ. لو دققنا لوجدنا عدم الاختلاف بين كلام ملا صدرا وما أشار إليه وايتهد تحت عنوان

الاستمرار[1] والامتداد[2]. يصبح الاتحاد معتبرًا في وجودٍ ليس فيه تباينٌ وضعيٌّ، واتحاد الأجزاء المتصلة في الوجود ليس كذلك. ثم ان امتداد أجزاء الجسم المادي بنفسه يؤدي إلى زوالها، فكيف يكون للجسم وجودٌ مستقلٌّ؟ إن حقيقة المادة والجسم حقيقةٌ افتراضيةٌ، لأنّ وجودَها بمثابة قوةٍ لعدمها وعدمَها قوةٌ لوجودها. فوجود المتر على سبيل المثال عين عدم فردٍ آخرَ منه أو ضده، إذًا المادة تمتلك في داخلها قوة واستعداد زوالها. إن هذه المرتبة من الوجود هي أضعف المراتب حيث يستلزم وجودُها عدمَها وكلُّ آنٍ يظهر فيه جزءٌ إلا ويعتمد على العدم، فيطلب جزءًا آخر ومع عدم الجزء تستقبل المادة جزءًا آخر. إن المادة المتحققة من الوجود مشوبةٌ بالعدم وإذا كان الوجود كذلك فلا تتحقق في الخارج بشكلٍ كاملٍ وفي آنٍ واحدٍ وكل ما لا يتحقق بشكلٍ كاملٍ فلا يكون معلومًا لموجودٍ آخرَ. يعتبر ملا صدرا أن موجود كهذا هو كالكثرة في ضعف الوحدة، لأن وحدته عين كثرته.

إن الإدراك من لوازم العلم ولا يحصل العلم لأيِّ شخصٍ بالجسم وأعراضه إلّا في ظل صورةٍ وراء الصورة الوضعية المادية، لأنه لا يمكن الحصول على صورةٍ كاملةٍ عن الجسم المادي بناءً على الوصف المتقدم للظواهر الجسمانية والمادية، فأجزاء الظواهر المادية الامتدادية لا يكون لها وجودٌ خارجيٌّ بالفعل ولا تتعين كافة أجزائِها في الخارج. ويتم التعبير عن هذه الحالة في الفيزياء الكوانتومية بهالة الإبهام الناشئة من عدم تعيّن كافة أجزاء عالم المادة حيث يمكن في كل لحظةٍ تصور جزءٍ صغيرٍ منها بشكلٍ غيرِ مباشرٍ على أساس الاهتمامات الإحصائية.

عندما يعتبر ملا صدرا أن متعلق الإدراك هو وجود الشيء فليس المقصودُ الوجودَ في الخارج ذا الوضع والحالة والموقع الخاصة، بل الوجود البعيد عن كلِّ شائبةٍ عدمٍ ووضعٍ وحالةٍ...، ففي هذه الحالة المتصرفة والنسبية لا تتحقق وحدة الشيء وشرط الإدراك تصور الوحدة في الشيء المدرك. فالوجود المتعلق بإدراك المدرك ليس من جملة الوجود القابلة للإشارة الحسية. كما أن الصورة المتعلقة بالحواس والتي تأتي عن طريق الحواس، ليست

---

1. Duration

2. Extension

كيفيات محسوسةً تقبل الإشارة الحسية، لان الكيفيات المحسوسة، محسوسة بالعرض وبالقصد الثاني وليس بالقصد الاول وبالذات. ان وجود المحسوس في نفسه هو عين وجود الحاس، حيث يعبر ملا صدرا عن هذا النحو من الوجود بمحسوسية ذاك الوجود؛ كما ان الوجود المعقول هو في نفسه معقولية ذاك الوجود. وإذا كان شرط الادراك الحسي حصول النسبة الوضعية بين الاركان الادراكية والمحسوسة، الا ان النسبة بين تلك الصورة ومطابقها وما يدرك منها، ليس ثابتًا ومن جهة اخرى لا ضرورة لهذا الشرط في سائر الادراكات غير الادراك الحسي، كالادراك الخيالي والوهمي والعقلي.

النقطة الهامة في مسألة الادراك من وجهة نظر ملا صدرا ان الصورة الادراكية ليست من نوع الكيفيات المادية على الاطلاق. ان كل إدراك عقليٍّ هو نوعٌ من الاتحاد بين العقل والصور المفارقة للمادة وأعراضها.

تحدث ملا صدرا بالتفصيل مبينًا توحيد الكثرات حيث يتحقق أعلى مستوًى من الاتحاد بين فاعل المعرفة ومتعلقها في ظل اتحاد العاقل والمعقول. ويقصد من توحيد الكثير أن النفس تتبدل إلى عالَمٍ عقليٍّ من خلال تحوّلٍ داخليٍّ يجري فيها، فتتحد مع كلِّ حقيقةٍ وتصبح مصداقًا لكلِّ معقولٍ، لان العقل البسيط فعّالٌ في تفصيل العدم النفساني فيبادر إلى تحليل وتركيب العوارض اللاحقة بشكلٍ نوعيٍّ. فالنفس من جهةٍ تبادر إلى تكثّر الواحد، أيْ إنها تستعين بالقوة الخيالية لتضع الأمور العقلية في قالب الصور المثالية والخيالية ثم تبدأ عملية التمايز بين أجزاء مفهوم الشيء الذاتية وفي ظل ذاك الشخص الواحد المحسوس يجري تكثر المعاني والمفاهيم المتعددة وكل ذلك في ظل العقل. لذلك كان الادراك العقلي أكمل الإدراكات، لأن العقل لا يكتفي بالظواهر، بل يتعمق في ماهية وحقيقة الشيء. والإدراكات مجبولةٌ بالجهل والخطأ، لأن الحس يعالج الظواهر وهو بعيدٌ كل البعد عن حقائق وبواطن الأشياء (صدر الدين الشيرازي، ١٣٨٣: ٣٦٩-٣٦٧).

التشكيك في مراتب الادراك والعلم

اعتبر ملا صدرا خلافًا للحكماء المسلمين أن العلم نوعٌ من الوجود وهو وجودٌ ذُو مراتبَ ومشككٌ وكل المراحل والمراتب بدءًا من الإدراك الحسي والخيالي والعقلي، مجردةٌ (م.ن: ٢٨٧،٣٨٣).

التحقيق، أن النفس ذاتُ نشآتٍ ثلاثةٍ عقليةٍ وخياليةٍ وحسيةٍ، ولها اتحادٌ بالعقل والخيال والحس، فالنفس عند إدراكها للمحسوسات تصير عين الحواس، والحس آلةٌ وضعيةٌ تأثرها بمشاركة الوضع، فعند الإحساس يحصل أمران تأثر الحاسة وإدراك النفس، والحاجة إلى الحضور الوضعي إنما يكون من حيث التأثر الحسي وهو الانفعال، لا من حيث الإدراك النفساني وهو حصول الصورة (م.ن)

تجدر الإشارة هنا إلى أن ملا صدرا جعل التأثر في مرحلة الإحساس الناشئ من كلِّ حسٍ خارجيٍّ بواسطة الشيء المعين الخارجي، بمنزلة أحد الشروط، فاعتبر ان حقيقة الادراك متعلقة بالنفس. وعلى هذا الاساس إذا لعبت النفس دورًا أساسيًّا في أضعف مراتب الإدراك أي الإحساس، عند ذلك كانت المادة والشيء وتأثير الحواس بأكملها بمنزلة العلل المعدة للإدراك الحسي، فهي ليست مدركاتٍ واقعيةً. ويكون دور النفس أكبرَ في مراتب الإدراك الأعلى أمثال التخيل والتعقل، فكلما وصلنا إلى مراحل الإدراك الأعلى تصبح النفس مستغنيةً عن العوامل الخارجية والعلل المعدة، فتدرك من دون واسطةٍ. صحيحٌ أن النفس تتحد في كافة المراحل مع العقل والخيال والحس، إلا أن اتحادها في مرتبة التعقل مع العقل أكبر من اتحادها مع الخيال في مرتبة التخيل أو مع الحس في مرتبة الإحساس (م.ن: ٣٧٩).

كلما تعقلت النفس أمرًا يصبح ذاك الأمر عين صورتها العقلية (م.ن: ٢٦٧، ٣١٦، ٣١٧). والعقل عبارةٌ عن كافة الأشياء المعقولة (م.ن: ٣٣٧). ولا يُقصد من هذا أن الأشياء المعقولة تتحد في الذهن بحسب أنحاء وجوداتها الخارجية، بل المقصود أن كافة الماهيات الموجودة في الخارج بالكثرة العددية، تكون موجودةً في العقل بالكثرة العقلية وهي موجودةٌ بوجودٍ واحدٍ ويكون هذا الوجود العقلي في نفسه جامعاً لجميع تلك المعاني

في عين البساطة والوحدة. إن شأن النفس الإنسانية هو أنها تدرك جميع الحقائق وتتحد بها وتتحول إلى عالَمٍ عقليٍّ حيث يتحقق في هذه الصورة العقلي ومعنى كلِّ موجودٍ جسمانيٍّ. لا تتحقق الكثرة مع اتحاد النفس بكافة الصور العقلية المُدركة للنفس وكذلك اتحادها مع العقل الفعال الذي تتواجد فيه كافة الأشياء بالفعل. إن لكلِّ علمٍ هويةً شخصيةً بسيطةً فلا يندرج تحتَ أيِّ مقولةٍ ذاتيةٍ. إن حقيقة العلم هي من سنخ الوجود غير المادي وهو فاقدٌ للطبيعة الكلية والجنسية أو النوعية ولا يقيد أو يتصف بالفصول والأنواع أو القيود الأخرى. وبناءً على اتحاد العلم والمعلوم، فإن تقسيم العلم هو تقسيم المعلوم. وعلى هذا الأساس فبعض العلوم واجبة الوجود بالذات مثال ذلك علم الله تعالى بذاته حيث يكون علمه عين ذاته من دون فرض أيِّ ماهيةٍ وبعض العلوم الأخرى ممكنة الوجود بالذات مثال ذلك علم كافة الممكنات.

إن العلم الذي هو من سنخ الأعراض هو علمُ عرضيٌّ واكتسابيٌّ؛ ومن وجهة نظر ملا صدرا فإن العلم العرضي هو نتيجة حضور صور الصفات والمعلومات وتمثلها في الذهن لا حلولاً لها.

تقوم القوى الإدراكية بإيجاد صورها ومتعلقاتها بالجعل البسيط. وتقوم قوة الخيال بإيجاد الصورة الخيالية وقوة العقل بإيجاد الصور والمعاني الكلية. والذهن فعّالٌ في مراتب الإدراك وليس منفعلاً.

> **ولا شك أن النفس مبدأٌ فاعليٌّ للصور الموجودة في قواها ومداركها، وأما الصور العقلية المدركة للنفس، فإن النفس في الابتداء، عند كونها عقلاً هيولانيًّا مبدأٌ قابليٌّ لها وإذا صارت متصلةً بالعقل الفعال كانت فاعلةً حافظةً إياها (م.ن: ٢٥٩).**

وعلى هذا الأساس فكلُّ إدراكٍ من وجهة نظر ملا صدرا يستلزم نوعًا من التجريد ولكلِّ مرتبةٍ من مراتب الإدراك مرتبةٌ من التجريد باعتبار ما تقتضي. وبما أن ملا صدرا يعتبر العلم من مقولة الوجود، والإدراك بمعناه العام هو العلم (م.ن: ٢٩٣)؛ أما رأيه الخاص فهو أن العلم عبارةٌ عن نفس مفهوم الصورة المجردة. إن صِرف تصور الشيء لا يعني حصول العلم، بل العلم عبارةٌ عن نحو وجودٍ أمرٍ مجرَّدٍ عن المادة عند مجرَّدٍ.

تترك القوة العاقلة تأثيرها في كافة مراحل الإدراك ويدل عليها في كل إدراكٍ دورها الفعال في توحيد الكثرات وتكثير الوحدات. إن كافة مراحل الإدراك هي بنحوٍ ما عاملُ توحيد الكثرات فلا يحصل أيُّ إدراكٍ من دون التوحيد. وتعتبر هذه المسألة من أهم مسائل الإدراك والعلم والمعرفة، حيث لم يغفل عن أهميتها في المعرفة أيٌّ من الفلاسفة سواءً في الشرق أو الغرب، حتى ان كانط القائل بانحصار المعرفة بالظواهر، يعتبر كلَّ معرفةٍ نوعاً من التوحيد والاتصال بين الكثرات. من جملة نتائج عملية التوحيد، صناعة المفاهيم عند النفس في مراحل الإدراك وإصدار الأحكام؛ اما الذي يذكر به ملا صدرا في مسألة المعرفة وبالإضافة إلى عملية التوحيد، هو تكثير الواحد حيث يمكن تجسيم الأمور العقلية بواسطة القوة التخيلية وإنزالها في قوالب الصور المثالية ومن ثم تمييز الذاتي عن العرضي والجنس عن الفصل وتفصيل كلِّ شيءٍ بشكلٍ لا محدودٍ، فيكون الشيء المحسوس واحدًا ثم يتصف بصفاتٍ وأحوالٍ عديدةٍ في ساحة العقل. إن الإدراكات الحسية مشوبةٌ بالجهل ويترافق الحصول عليها بالفقدان، لأن الحس لا يدرك الظواهر بل يدرك صورَ الماهيات الظاهرية لا حقائقَها.

توحيد الكثرات من وجهة نظر كانط

ألف- من جملة فرضيات كانط الأساسية أن الحكم والإدراك (المقصود الإدراك الحسي) مغايران لبعضهما ولا يمكن تأويل أحدهما بالآخر. يقف كانط أولاً في مقابل من تقدم عليه بالأخص أصحاب أصالة العقل الذين كانوا يعتبرون الإدراك نوعاً من الحكم على أضعف المراتب، وثانيًا يعارض أساتذته المدافعين عن أصالة التجربة والذين يعتقدون أن الحكم شبيهٌ بالإدراك.

يوضح كانط الفرق الأساس بين الحكم والإدراك عند المقارنة بين الفهم والحس وهما قوتان متمايزتان في الذهن. يقول:

تقدم الأعيان لنا بواسطة الحس والحس فقط هو الذي يُهيّئ مدركاتنا ويتعلق الفكر بالأعيان بواسطة الفهم وتتشكل المفاهيم بواسطة الفهم (B33، 49 :1929، Kant).

يجب أن يدل كلُّ تفكيرٍ في النهاية على المدركات سواءً كان ذلك بشكلٍ مباشرٍ أو غيرِ مباشرٍ (ibid).

كتب كانط رسالة إلى صديقه وتلميذه السابق ماركوس هرتس بتاريخ ٢١ شباط ١٧٧٢ بيّن فيها المضمون الذي ذكره في التحرير الثاني لكتاب ***نقد العقل المحض***، فاعتبر أننا عندما نقارن المفاهيم القبلية إلى الأشياء والأعيان، فإننا نطبق الأشياء مع المفاهيم وليس العكس (كورنر، ١٣٦٧: ١٥٥).

إن إطلاق المفاهيم يساوي توحيد التصورات

التفكير نوعٌ من الوصل، إن اتصال وتوحيد الكثرة هو النتيجة النوعية للوصل والتوحيد. تحدث كانط عن ركنَي المعرفة أي الحس والفهم، فاعتبر الأولى قوةً انفعاليةً لقبول الارتسامات والثانية قوةً فعالةً. إذًا، وحدة الكثرات، هي نتيجة النشاط التوحيدي في الفهم. يقول كانط:

إن الاتصال هو عمل الفهم سواءً كنا نعلم بذلك أو لا نعلم. ويُطلق على هذا العمل التركيب، وعلى هذا الأساس إذا لم نبادر مسبقًا لوصل شيءٍ ولم نُضفِ عليه صورة الوحدة، فلا يمكن اعتباره متصلاً في الكثرات؛ أما معنى الاتصال فهو تركيب الكثرات بالإضافة إلى تضمنه وحدة الكثرات. الاتصال هو تصور وحدة الكثرات التركيبية (Kant,1929: 107. B130: 107. B130).

إن وحدة الكثرات التركيبية هي من الشروط اللازمة لإطلاق المقولات، إلا أن الوحدة التركيبية بنفسها ليست من المقولات، مع العلم أن الوحدة من جملة المقولات. إن وحدة الكثرات التركيبية تستلزم الوحدة الذهنية للمفكر والمدرك وبعبارةٍ أخرى، وحدة التفكير والإدراك في الذهن.

من جملة الشروط الضرورية لحصول التجربة العينية، الإدراك النفساني المحض أو «الإدراك النفساني الأصيل» الذي يحكي عن إمكان الوعي الذاتي الملازم لكافة تصورات الإنسان والذي لا ينفك عنه على الإطلاق. إن الإدراك النفساني التجريبي من جهةٍ عبارةٌ

عن العلاقة الإمكانية للوعي الذاتي الذي قد يكون موجودًا وقد يكون مفقودًا، لأنه حدثٌ زمانيٌّ، أما الإدراك النفساني المحض فهو الذي يحصل للإنسان في كلِّ وقتٍ. يعتبر كانط أن الإدراك النفساني المحض هو الوحدة الاستعلائية للإدراك النفساني ويشكل الإدراك النفساني المحض أحد الشروط الضرورية لحصول التجربة العينية ويلعب دورًا في تبرير إطلاق المقولات.

إن وحدة الاعيان والوعي الذاتي المحض يعمقان فهمنا لمسألة ارتباط الإدراك والتفكير ببعضهما البعض. إن معرفةَ الأعيان سواءً كانت على صورة الأدراك ذي الزمان والمكان أو على صورة الفهم أي الوحدة النفسانية الإدراكية أو الوعي المحض، مشروطةٌ. من غير الممكن حصول التفكير من دون الإدراك وحصول الإدراك المتعين أو المتصل من دون تفكيرٍ. لا يعتقد كانط بأن الفهم الإنساني يؤدي إلى إيجاد الكثرات حيث يبين هذا الموضوع بنوع من الترديد، لأن هذا الأمر لا يجتمع مع أفكاره المسبقة. والسبب في ذلك أنه يعتبر قوة الفهم عاملاً فعّالاً لا منفعلاً؛ أما مشكلته الأساسية فهي أنه لا يريد في هذه المرحلة الحديث عن وجود نفس الوعي الذاتي المستقل مع العلم أن هذا الأمر يتناقض مع كلامه السابق.

خلاصة «الاستنتاج الاستعلائي» أنه عبارة عن توحيد الكثرات الإدراكية تحت الإدراك النفساني المحض. إن «الأنا» المتعلقة بالوعي الذاتي أو الإدراك النفساني المحض، أي «أنا أفكر» التي ترافق كافة التصورات، ليست في ظرف الزمان، هي تقبل التفكير، إلا أن معرفتها غير ممكنةٍ بأيِّ شكلٍ من الأشكال. إن الوحدة التركيبية للوعي الذاتي هي الشرط العيني لكافة أنواع المعرفة، أي إنها شرطٌ يجب وجوده في كل إدراكٍ إذا كان مقرَّرًا أن يكون لها عينيةٌ عندي وإلا فلا يمكن من دون هذا التركيب وجود الكثرات في وعيٍ واحدٍ.

إن المعلوم الخارجي الذي هو معلومٌ بالعرض ما دام لم يندرج في الزمان أيْ في صورة الشهود القبلية وما لم يقبل تركيب الكثرات، لا يكون متعلقًا للحكم. بعبارةٍ أخرى ما لم تبادر الوحدة أي وحدة «الوعي» إلى رفع غبار الكثرة عن جبين الظاهر، لا يصبح متعلقًا للإدراك والفهم. إن مفهوم «الشيء» هو صورة وحدة الوعي حيث لا تحصل هذه الوحدة

عن طريق التجربة الحسية، بل تتحقق بشكلٍ قبليٍّ. يسلم كانط بوجود تركيب الكثرات، وهو ليس ناشئًا من الحس بل من نشاط الفاهمة أي نتيجة الاستفادة من المفاهيم (هارتناك، ١٣٧٦: ٧٥-٧٦).

النتيجة

إن مجموع المسائل التي شكلت محور تحليلنا واستنتاجنا في هذا البحث عبارة عن:

ا-يختلف علم الظواهر في الفلسفة الإسلامية عنه في الفلسفة الغربية وهناك ارتباطٌ ووحدةٌ بين عالم الخارج وعالم الذهن حيث يمكن ملء الخلاء الموجود بينهما من خلال الماهية وقد بين الفلاسفة أن متعلق المعرفة نوعٌ من الماهيات المعقولة المشتركة بين الوجود الذهني والعيني.

٢-إن العوالم المختلفة أي المعقولة والمتخيلة والمحسوسة تتعلق بالمعرفة باعتبار ظرف كلٍّ واحدةٍ منها وهي تقع في طول بعضها البعض حيث لا تباين في ما بينها، بل تمتلك شدةً وضعفاً في مراحل الظهور. إن كلَّ عالمٍ هو بمنزلة ظلٍّ للعالم الأعلى، وقد عبرّ العرفاء عن هذه المسألة بطريقةٍ أخرى فاعتبروا أن المرتبة الأعلى تمتلك كلَّ ما عند الأدنى إلا نقائصها، أي إن المرتبة الأعلى عينُ الأدنى من دون النقائص. ويعبرّون عن العلوّ والتنزّل بالحقيقة والرقيقة. فالمرتبة الأدنى هي رقيقة الحقيقة الأعلى. والمراتب الأدنى تابعةٌ للأعلى؛ أما في المعرفة فإن أوج الوجود المادي، هو الوجود الذهني والنفساني وعلى العكس فإن الحضيض في الوجود الذهني هو الوجود المادي (مطهري، ١٣٦٩:٣٤). العلم لا يتعلق مباشرةً بما هو في عالم المادة، إلا من جهة عالم المثال والعقل المحاذيَيْن لعالم المادة (الطباطبائي، ١٣٦٧: ٢/٢٢٤-٢٢٥).

٣-أشار الفلاسفة المسلمون إلى وجود اختلافٍ بين وجه الشيء والشيء من وجهٍ واعتبروا أن وجه الشيء الذي هو الصورة العينية للأشياء لا يتعلق بالمعرفة، بل الشيء من وجهٍ هو الذي يتعلق بمعرفة الإنسان، أي إن وجه الوجود خارجٌ عن دائرة القدرة البشرية، وأما الوجود من وجهٍ فمن الممكن أن يتعلق بمعرفة الإنسان.

٤-بناءً على المسألة المتقدمة، فإن متعلق المعرفة هو المعلوم بالذات لا المعلوم بالعرض الموجود في الخارج، المعلوم بالذات متحدٌّ مع العالم.

٥-إن متعلق كلِّ نوعٍ من المعرفة هو المعقول. ومتعلق العلوم الطبيعية هو المعقولات الأولى ومتعلق الفلسفة هو المعقولات الثانية الفلسفية حيث تحصل المعقولات الثانية الفلسفية عن طريق التحليل العلمي للمعقولات الأولى. النتيجة أن صورة الرابط العلمي والعيني بين الذهن والخارج هي المعقولات الأولى المأخوذة من عالم الخارج والعالم المحسوس مباشرةً.

٦-إن سلسلة الإدراك مرتبطةٌ ببعضها البعض على نحوٍ ما وارتباطها يؤدي إلى ربط الذهن بالعالم الخارج بنحوٍ معقولٍ. أوضح العلامة في أصول الفلسفة أن العلم الكلي والصورة العقلية مسبوقٌ بالصورة الخيالية والصورة الخيالية مسبوقةٌ بالصورة الحسية (الطباطبائي، ١٣٣٢: ١٣٤-١٣٥). هناك نسبةٌ ثابتةٌ بين الصورة المحسوسة والصورة الخيالية والصورة العقلية (المفهوم الكلي) لكلِّ شيءٍ. ثم إنّ وجود المفهوم الكلي متوقفٌ على تحقق التصور الخيالي وتحقق التصور الخيالي وتحقق التصور الخيالي متوقفٌ على تحقق التصور الحسي بحيث يحصل الواحد منهم بعد الآخر، وتنتهي كافة المعلومات والمفاهيم التصورية إلى الحواس. وهذا يعني أن أيَّ مفهومٍ تصوريٍّ فرضناه، إما أن يكون محسوساً بشكلٍ مباشرٍ أو أن يكون المحسوس الذي حصل بعد دخالة خواص وحيثيات الوجود.

صحيحٌ أن هوسرل يعتبر متعلق العلم هو الماهيات والذوات حيث يكون ذلك على صورة «الشهود الذاتي» ويشترك في هذه المسألة مع الحكماء المسلمين، إلا أن هوسرل لم يوفق في تقديم علم الظواهر كما وفق الفلاسفة المسلمين في الربط بين الذهن والعين.

٧-إن المعرفة الحقيقية بكلٍّ موجودٍ ومعرفة كنه وجوده خارجٌ عن دائرة القدرات الإدراكية الخارجية. وتتحقق المعرفة بالحقيقة عن طريق المشاهدة الحضورية حيث لا تحصل عن طريق المعرفة الحصولية. ومن هنا يقول الرسول الاكرم (صلى الله عليه وآله وسلم): «ربِّ أرنا الأشياء كما هي» (الأحسائي، ١٤٠٥: ١٣٢/٤). وكل علمٍ حصوليٍّ

ينتهي إلى العلم الحضوري، وأعلى مرتبة من العلم الحضوري هو علم النفس بذاتها ومفاهيمها العقلية الأولى.

٨-إن العلم الحصولي ومن جملة ذلك العلم بالماهيات كما هي عليه، عبارةٌ عن العلم بأنحاء الوجودات الحقيقية عن طريق مرآة لحاظها لذلك قيل: «الحدود بقدر الوجود» (صدر الدين الشيرازي، ١٣٨٣: ٣٩).

٩-إن تركيب الكثرات في المعرفة أمرٌ مسلَّمٌ. ولم يكتشف هذا التركيب عن طريق التجربة الحسية، بل هو حقيقةٌ قبليةٌ مسلَّمةٌ.

١٠-يحكي هذا التركيب عن وحدة الوعي والوعي الذاتي.

١١-إن الشيء هو حاصل تركيب الكثرات ووحدة الوعي وهما أمران متلازمان ومتضايفان.

١٢-إن وحدة الوعي والشيء شرطٌ ضروريٌّ للتجربة.

١٣-إن الإدراك النفساني المحض هو من الشروط اللازمة لتركيب الكثرات ووحدة الأشياء والاستفادة من المفاهيم وصدور الأحكام.

١٤-يصبح إصدار أيِّ حكمٍ ممكناً من خلال الاستفادة من المفاهيم. وعلى هذا الأساس تكون المقولات شرطاً لازماً للمعرفة.

١٥-المقولات فارغةٌ من دون شهود والشهود أعمى من دون المقولات.

١٦-هناك فاصلٌ عميقٌ بين المقولة ومتعلق المقولة اي الذي تطلق عليه المقولة حيث تكون الشاكلة الاستعلائية ذات الصبغة الزمانية عامل وحدتهما. أطلق ملاصدرا على عامل الوحدة هذه عنوان الماهية الواحدة في الذهن والعين. ويتعلق المفهوم بالفهم والمصداق بالإدراك والشكل.

المصادر:

١. الآشتياني، السيد جلال الدين (لاتا)، ***شرح مقدمة القيصري على فصوص الحكم للشيخ الأكبر محي الدين بن عربي***، مع مقدمة فرنسية وانجليزية لهنري كوربن والسيد حسين نصر، مشهد.

٢. إبراهيم الديناني، غلا محسين (١٣٦٤)، ***شعاع الفكر والشهود في فلسفة السهروردي***، طهران، حكمت.

٣. دهباشي، مهدي (١٣٨٦)، ***دراسة مقارنة في علم الوجود والمعرفة عند ملا صدرا ووايتهد***، طهران، نشر العلم.

٤. صدر الدين الشيرازي، محمد بن إبراهيم (١٣٦٠)، ***الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية***، تصحيح وتعليق ومقدمة السيد جلال الدين الآشيتاني، طهران، مؤسسة النشر الجامعي.

٥. صدر الدين الشيرازي، محمد بن إبراهيم (١٣٨٣ ق)، ***الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة***، الجزء الثالث من السفر الأول، بيروت، دار إحياء الثراث العربي.

٦. الطباطبائي، السيد محمد حسين (لاتا)، ***نهاية الحكمة***، مع تعليقات الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، ج ٢، قم.

٧. الطباطبائي، السيد محمد حسين (١٣٣٢)، ***أصول الفلسفة والمذهب الواقعي***، مقدمة وتعليق مرتضى مطهري، قم، دار الفكر.

٨. كورنر، اشتفان (١٣٦٧)، ***فلسفة كانط***، ترجمة عزت الله فولادوند، طهران، الخوارزمي.

٩. مطهري، مرتضى (١٣٦٢)، ***شرح المنظومة المبسوط***، ج ٣، طهران، حكمت.

١٠. مطهري، مرتضى (١٣٦٩)، ***دروس من الهيات الشفاء***، ج ٢، طهران، حكمت.

١١. وال، جان اندره (١٣٨٠)، ***بحث فيما بعد الطبيعية***، ترجمة يحيى مهدوي، طهران، الخوارزمي.

١٢. هارتناك، يوستوس (١٣٧٦)، ***نظرية المعرفة في فلسفة كانط***، ترجمة غلامعلي حداد عادل، طهران، فكر روز.

13. Jones, W.T. &Robert J. Fogelin (1997). ***A History of Western Philosophy, the Twenty Century to Quine and Derrida***, 3rd Revised Edition, Wadsworth.

14. Kant, Immanuel (1929). ***Critique of Pure Reason***, trans. Norman Kemp Smith, London: Macmillan.

15. Quentin Lauer, S.J. (1977). "**The Phenomenology of Reason" & "Human Autonomy and Religious Affirmation in Hegel**", in Essays in ***Hegelian Dialectic,*** New York: Fordham University Press.

16. Runes, Dagobert D. (1976). ***Dictionary of Philosophy***, New Jersey.

نقد كانط في الحقل المعرفي[1]

في حوار مع: د. حسين الغفاري[2]

سؤال: ما هو تقييمكم لأصل نقد كانط؟ لا سيما في النقد الأول الذي يعمد فيه كانط إلى إلغاء العقل الميتافيزيقي وما بعد الطبيعي، ليفتح الطريق ـ بزعمه ـ أمام الإيمان؟

د. الغفّاري: إنّ هذا سؤالٌ هامٌّ جدّاً، ويجب طرحه في مقدمة هذا البحث، لا سيما وأن هناك جماعاتٍ في مجتمعنا كانت ولا تزال تتبنى العقائد والأهداف التي تشبه تلك العقائد والأهداف التي تبناها (إيمانويل كانط).

---

١. المصدر: الغفاري حسين، «*پروژه نقادی کانط در حوزه معرفت شناسی مصاحبه با دکتر حسین غفاری*»، مجلة كتاب ماه فلسفه، العدد: ٤١، بتاريخ: شهر بهمن / سنة ١٣٨٩ هـ ش، ص ١٠٢ ـ ١١١.

تعريب: حسن علي مطر

٢. حول الكاتب: الدكتور حسين الغفاري. باحثٌ إيرانيٌّ في حقل الفلسفة وأستاذٌ مساعدٌ في مجموعة الفلسفة في جامعة طهران. شغل لفترةٍ منصب عضو شورى الإدارة في الإذاعة والتلفزيون في إيران، وشغل لفترةٍ من الزمن رئاسة تحرير مجلة الفلسفة أيضاً. حصل على شهادة الماجستير والدكتوراه من جامعة طهران على التوالي في عامي: ١٣٦٤ هـ ش و١٣٧٤ هـ ش. وكان في حقل الفلسفة من تلاميذ الأستاذ الشهيد الشيخ مرتضى المطهري. كما حضر دروس الحوزة العلمية غير الفلسفية على يد بعض علماء الدين في طهران، من أمثال: السيد محمد مهدي البجنوردي. ومن بين آثاره في حقل المسائل الكلامية والفلسفية، يمكن الإشارة إلى العناوين الآتية:

(***نقد ونظري بر بنيادگرايي ديني***)، حسين الغفاري، نشر: حكمت، ١٣٩٥ هـ ش، (***حتى مطلع الفجر - تبيين جايگاه وجود شناختي ليلة القدر***)، نشر: حكمت، ١٣٩٥ هـ ش، و(***در سراشيبي به سوي گومورا، ليبراليسم مدرن وأفول آمريكا***)، لمؤلفه: روبرت بورك، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسين الغفاري وإلهة الهاشمي الحائري، نشر: حكمت، ١٣٨٣ هـ ش، و(***بررسي انتقادي وتطبيقي فلسفه نظري كانت: بررسي مبادي فلسفه نقادي وبحثي در ماهيت وإمكان قضاياي تركيبي پيشيني***)، نشر: حكمت، ١٣٨٦ هـ ش، و(***تشيع دين كامل وكمال دين***)، نشر: حكمت، ١٣٨٥ هـ ش، و(***فلسفه عرفاني شيعه***)، نشر: حكمت، ١٣٨٣ هـ ش، و(فلسفه عرفان شيعي مقدمه كتاب آيت الحق)، نشر: حكمت، ١٣٨٣ هـ ش، و(***شرح عرفاني ديوان حافظ***)، الجزء الأول، ترجمه إلى اللغة الفارسية: السيد محمد مهدي البجنوردي، نشر: حكمت، ١٣٨٠ هـ ش، و(***ارزيابي انتقادي فلسفه كانت بخش حسيات***)، الجزء الأول، ترجمه إلى اللغة الفارسية: السيد محمد مهدي البجنوردي، نشر: حكمت، ١٣٨٠ هـ ش، و(***نقد ونظريه «شريعت صامت»***)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: السيد محمد مهدي البجنوردي، نشر: حكمت، ١٣٦٦ هـ ش، و(***پاسخ به پرسشهاي مكتبي***)، نشر: حكمت، ١٣٦٠ هـ ش، وما إلى ذلك من الآعمال الأخرى.

لقد قال كانط في مقدمة النقد الأول ـ كما ذكرتم ـ أنه يعتزم في هذا الكتاب تضييق دائرة العقل، ليفتح الطريق أمام الإيمان. وهذا يعني أن كانط يُقرّ بذلك صراحةً. وقد كان النمط الأخلاقي والثقافي لـ كانط ينسجم مع هذه الغاية. فقد كان من الناحية الشخصية فرداً ملتزماً، إذْ كانت أسرته ـ ولا سيّما أمه ـ بيوريتانيةً[١] ملتزمةً، وقد كانت أمّه منذ نعومة أظفارها مهتمّةً جدّاً بفكرة الإخلاص، وقد ترك هذا الإخلاص تأثيره على كانط أيضاً. كما أن كانط قال في مؤلفاته ـ مراراً وتكراراً ـ أنه قد تأثر بـ (جان جاك روسو)[٢]، ولا يخفى أن (روسو) كان حامل لواء الحركة الرومنطيقية[٣] في قبال عصر التنوير. فقد كان يروم الدفاع عن مسمى الإيمان والأخلاق وعن الوجود الفطري والطبيعي للإنسان في مواجهة النزعة العقلانية التي خلقت الكثير من المشاكل في الثقافة الغربية. وبطبيعة الحال فإن هاجس (روسو) لم يأت من النزعة المعنوية القائمة على الوحي، بل إن التيار الرومنطيقي ـ بشكلٍ عامٍّ ـ يهتم بالعواطف الإنسانية ونمطٍ من النزعة المعنوية القائمة عليها، وقد تأثر إيمانويل كانط بـ (روسو) من هذه الناحية إلى حدٍّ كبيرٍ، ومن هنا نجده يكثر من الإشارة إليه.

وفي التيار الثقافي العام بعد العصور الوسطى ـ أي: منذ القرن الرابع عشر للميلاد فما بعد ـ تعرّضت مسألة الإيمان ومسألة المعنويات إلى الكثير من التحديات. لقد كان جانبٌ من هذه المتغيّرات الثقافية علميّاً، كما كانط بعض جوانبها الأخرى فلسفيًّا. كما كان بعض جوانبها في الأساس اجتماعيًّا، بمعنى أنها ترتبط بالأداء المباشر للكنيسة والضغوط التي كانط تمارسها بحق مجتمعها. وبالتالي فإن لكلِّ فعلٍ ردّةُ فعلٍ. فقد مارس هؤلاء الضغط

---

١. البيوريتاني (puritan) أو التطهري: عضوٌ في جماعةٍ بروتستانتيةٍ في إنجلترا ونيو إنجلاند في القرن السادس عشر والسابع عشر للميلاد. طالبت بتبسيط طقوس العبادة وبالتمسّك الشديد بأهداب الفضيلة. المعرّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، ***المورد الحديث*** **(قاموس إنجليزي ـ عربي).**

٢. جان جاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨ م): كاتبٌ فرنسيٌّ. كان لآرائه السياسية أثرٌ كبيرٌ في تطوّر الديمقراطية الحديثة. المعرّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، ***المورد الحديث (قاموس إنجليزي ـ عربي)***.

٣. الرومنطيقية أو الرومانسية: مذهبٌ يهتم بالنفس الإنسانية وما تزخر به من العواطف والمشاعر والأخيلة؛ ومن هنا يتصف هذا المذهب بالسهولة في التعبير والتفكير وإطلاق النفس على سجيتها والاستجابة لأهوائها، وهو مذهبٌ متحررٌ من قيود العقل والواقعية. المعرّب، نقلاً عن ويكيبيديا.

على مجتمعاتهم لسنواتٍ متماديةٍ، حتى بدأت هذه المجتمعات تتخذ بالتدريج ردودَ فعلٍ سلبيةٍ تجاه هذه الضغوط. وإنّ ردة الفعل السلبية ـ بطبيعة الحال ـ قد تتخذ أحياناً شكل الثورة، وأحياناً قد تبرز على شكل تياراتٍ معارضةٍ، وأما عند العلماء فإنها ستكون على شكل بناء التحوّل الفكري. لقد كان هذا التيار متناغماً ومنسجماً مع تلك الأحداث العلمية. وفي الحقيقة فإن بعض مشاكل الكنيسة ـ من قبيل: تفسير العهدين، بحيث يجعلهما مخالفَيْن للعلم والعقل ـ كان منشأً لهذه المسائل، وبطبيعة الحال فقد كانت جذور هذه المسألة كامنةً في ذات النصوص المقدّسة حيث تحتوي على مثل هذا التضاد. وقد أدى هذا الأمر إلى توسع الشرخ شيئاً فشيئاً، حتى كانت دائرة التشكيك في الدين وإيراد الإشكالات عليه يتخذ كل يوم شكلاً جديداً.

لو أنكم قرأتم مقدمة كانط على النقد الأول، ستجدون بوضوحٍ أن استياءه يكمن في أننا نسمع كلَّ يومٍ معزوفةً جديدةً ضد الدين، ويظهر كلَّ يومٍ شخصٌ ليُشْكِل على الدين من هنا وهناك. فتارةً يتمّ توجيه الإشكال إلى الدين من طريق العلم، وتارةً من طريق الفلسفة، وتارةً أخرى من طريق الأخلاق. لقد رأى كانط أن هذا الرداء الدارس لم يعد ينفع معه الترقيع. فإنك ما أن تخيطه من موضعٍ حتى يظهر عليه خرمٌ في موضعٍ آخرَ. ومن هنا فقد رأى ضرورة قطع جذور هذا الارتباط من الأساس، أي على ما سبق أن ذكرت فإن كانط ـ وهناك شَبَهٌ بينه وبين ثقافتنا كما سنأتي على ذكره ـ كان يبحث عن مدرسةٍ تفكيكيّةٍ في الفضاء الثقافي للغرب. لقد وجد كانط أننا إذا وضعنا الدين والعقل في كفةٍ واحدةٍ، ونظرنا إليهما بنظرةٍ واحدةٍ، فإن الذي سيتضرّر على الدوام هو الدين. إن جسد الدين يتعرّض دائماً إلى سهامٍ تنطلق نحوه من قوس العقل. ومن هذه الناحية ذهب كانط إلى القول بالتفكيك، بمعنى أنّ هذين المفهومين لا يمكن لهما أن يجتمعا. وبطبيعة الحال فقد سعى إلى طرح هذه الأمور من خلال بيانٍ عقليٍّ يحافظ فيه على العلم ليقوم بوظيفته العرفية المتمثلة بالبيان المرسوم للعالم، ولا يكون له ـ في الوقت نفسه ـ صلةٌ بالإيمان. ولهذه الغاية كان يجب إخراج تلك الأجزاء من الفلسفة ـ التي تربطها بدائرة الإيمان ـ من سلطة الفلسفة، بحيث لا يغدو بإمكان العقل والفلسفة التدخل في العالم الروحاني والمعنوي، وأن يقتصر

نشاطهما على العالم المادي. إن العلوم التجريبية الناظرة إلى عالم المادة تقوم بمهامها، وعلى الفلسفة أن تجد تبريراً عقلانيّاً لما تقوم به العلوم التجريبية، بمعنى القول بأن نشاط العلم منسجمٌ مع مجمل نظام العالم، وأن الفلسفة تدعم نشاط العلم بشكلٍ ما. وعليه تكون الفلسفة من الأمور المسموحة، بمعنى أنه يمكن أن تكون لدينا فلسفةٌ. إلا أن هذا العقل إذا أراد أن يتدخل خارج هذه الدائرة، وأراد الدخول ضمن دائرة العالم المعقول، فإن هذا الأمر لن يكون ممكناً. وباختصارٍ لا يمكن للعقل ـ بحسب التعبير القرآني ـ أن يتدخل في عالم الغيب. وإنما تلك الدائرة هي من مختصات حقل الإيمان. ولا يمكن للفلسفة أن يكون لها تدخّلٌ في هذه الدائرة. إذاً، يجب على ما وراء المشهودات والمحسوسات أن تخرج ـ في الأساس ـ من حقل النشاط الفلسفي.

ولكننا إذا أطلقنا هذا الكلام شعاراً أو ضمن إعلانٍ، لن نجد أذناً صاغيةً من أحدٍ. فليس هناك من يتقبل هذا الكلام، ومن هنا فقد تصدّى كانط ليقوم بهذا الأمر من خلال مشروعٍ تقنيٍّ هو غايةٌ في التعقيد. وكان يجب على مشروعه التقني والعقلي أن يقوم بأمرين. ففي الوقت الذي كان هذا المشروع يحول دون تدخل العقل والفلسفة في دائرة الإيمان، لا يضرّ بالعلوم أيضاً. بمعنى أنه ـ في الواقع ـ لا يمسّ هذا الابن الأثير والمدلل للعالم. إن العلم محترمٌ ويجب أن يكون في موضعه. وهذا هو مكمن التعقيد في الأمر الذي قام به كانط. إن الموقف السلبي الذي نتخذه من العقل بأن نحظر عليه التدخل في الإيمان، قد يصدر حتى عن رجل الدين، ولكنه لن يجد أذناً صاغيةً. أو أن نعمل على تشويه العقل بحيث يؤدي ذلك إلى الإشكال حتى في المسائل العلمية أحياناً، وهذا بدوره ليس صحيحاً. والمثال البارز على هذه المسائل نجده في (ديفد هيوم)[١]. فقد ذكر (هيوم) بعض المباني التي كان من شأنها أن تحول دون وصول العقل إلى تحقيق إنجازٍ أو معطًى في حقل العالم المعنوي والروحي، بيد أن هذه المباني كما كانت تخلق المشاكل للعقل، كانت تخلق بعض المشاكل للعلم أيضاً، ولم يكن لهذا الشيء أن يجد لنفسه موضعاً عند كانط أو عند

---

١. ديفد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٦ م): فيلسوفٌ إسكتلندي. قال بأن الاختيار مصدر المعرفة كلها. المعرّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، *المورد الحديث* (قاموس إنجليزي ـ عربي).

أيِّ شخصٍ آخرَ يريد أن يمارس نشاطاً نظريّاً في العالم. وعليه فإنّا قبل أن ندخل ـ أصلاً ـ في محتوى البحث، نقول أن هذا هو الذي كان يعتزمه كانط، وكان وفيّاً ومخلصاً له، بدليل أنه بعد أن قام بهذا العمل التخريبي في النقد الأول، كان ينوي إصلاحه في النقد الثاني، ليقوم بعد ذلك بمزيدٍ من الإصلاح في النقد الثالث، بمعنى أنه يقوم بالتعويض عن ذلك، وهذا التعويض لا يعني أنه قد ندم عن النقد الأول، وإنما ليقول: رغم أن النقد الأول كبّل يد العقل من الوصول إلى الإيمان، ولكننا في الوقت نفسه قد نجد للإيمان طرقاً أخرى. وفي النقد الثاني أراد أن يقوم بهذا الأمر بواسطة الأخلاق. وفي النقد الثالث أراد أن يؤسس المبنى للنقد الثاني من خلال معرفة الجمال. بمعنى أنه أراد أن يمنح (روسو) وجهةً عقلانيةً من خلال العودة إلى الحسّ الإنساني.

سؤال: هل كان إيمانويل كانط مُوفَّقاً في مشروعه؟ وبعبارةٍ أخرى: هل وصل إلى أهدافه من خلال القول بهذا التفكيك؟ إذا كان جوابك بالنفي، فلِمَ لم يؤد هذا الاتجاه إلى النتائج المطلوبة من التفكيك بين العقل والدين؟

د.الغفّاري: للإجابة عن هذا السؤال يتعيّن علينا أن نرى هل تحقق ما كان يريد كانط تحقيقه؟ وبعبارةٍ أخرى: هل ما تحقق على أرض الواقع هو الحفاظ على حياض الإيمان وإنقاذ الإيمان، أم أنه أطلق بذلك رصاصة الرحمة على رأس الإيمان؟ إن ما يثبته التاريخ بعد مضيِّ قرنين من الزمن هو أن كانط لم يكن موفَّقاً من الناحية العملية، بل كانت حصيلة مشروع إيمانويل كانط هي القضاء على كلِّ دعامةٍ عقليّةٍ كان بإمكانها أن تجد لنفسها مكاناً في الثقافة الغربية للإيمان حتى تلك اللحظة، وانعقد إجماع الفريقين على القول بعدم وجود حاضنةٍ عقلانيةٍ للإيمان. هذا ما تحقق على أرض الواقع بعد كانط. وهذا هو الذي ضمن الشهرة لـ كانط بالفعل. إذ لم تأتِ شهرة كانط من النقد الثاني أو النقد الثالث أبداً. صحيحٌ ما يقال من أن النقد الثاني والنقد الثالث هامّان، بل هما أهم من النقد الأول، ولكن قولنا أنّهما مهمّان من الناحية النظرية، لا يعني أن أهميتهما قد انعكست على أرض الواقع. أجل، إنّ النقدين الأخيرين كانا هامَّيتْن على مستوى القصد الذي قصده كانط، إلا أن

الأهمية التي تحققت على أرض الواقع إنما كانت من نصيب النقد الأول. فما هو السبب في ذلك؟ لا بد هنا من أن نقدم مقدمةً وهي مقدمةٌ لها جذورٌ في التراث العلمي لمجتمعنا.

إن الإنسان كائنٌ عاقلٌ وذو شعورٍ، وهذا هو الذي يميّزه من سائر الحيوانات الأخرى. وإن لهذا العقل والشعور مراتَب، وأحد مراتبه الحسّ، والمرتبة الأخرى هي العقل. وليس في البين غير هذين المرتبتين للوعي والإدراك. فلا يمكن لأحدٍ أن يفصل الإنسان عن حيثيته المعرفية والإدراكية لأيِّ ذريعةٍ من الذرائع. فحتى لو أزمعت أن تشتري جزءاً من وجود الإنسان بجميع ما في الأرض والسماء من النعم والخيرات على ألّا يكون للإنسان عقلٌ، لن يكون ذلك ممكناً، فهذا الأمر من ذاتيات الإنسان التي لا يمكن سلبها عنه مع بقائه على إنسانيته، نعم يمكن لنا إزالتها بإزالة الإنسان نفسه، ولكن هذا بحثٌ آخرُ، إذ يدور بحثنا حول تجريد الإنسان من الحسّ والإدراك مع بقائه إنساناً، فهل يمكن لله مثلاً أن يكلف الإنسان بالمحال، وهل يمكنه أن يكافئه نقداً بجميع خيرات العالم على ألّا يرى ما يراه، أو ألّا يسمع ما سمعه، أو أن ينكر ما توصل إليه بعقله؟ إن هذا الأمر يدخل في المحالات، بمعنى أنه من المحالات العقلية.

فهو من قبيل الشبهات التي تثار حول قدر الله سبحانه وتعالى. فعلى سبيل المثال: هل يمكن لله أن يقحم الكرة الأرضة داخل بيضةٍ دون أن تصغر الأرض أو تكبر البيضة؟ وما إلى ذلك من الكلام. إن هذه الأمور هي من المحالات الذاتية، بمعنى أنها ليست من الأمور التي من شأنها أن تحدّ قدرة الله، لأن قدرة الله إنما تتعلق بالأمور الواقعية دون الأمور المستحيلة في حدّ ذاتها، من قبيل الجمع بين النقيضين، فالحال هنا يعني عدم الواقعية. والذي أريد قوله هنا هو أن هذه الأبحاث المعرفية هي من هذا القبيل. فلا فرق بين بيان المحال الذاتي على شكل تلك الشبهات أو أن يحدث الإنسان في ذاته تغييراً، وأن يكون على خلاف ما هو عليه! بمعنى ألّا يكون ما هو كائنٌ عليه! فهذا من الأمور المستحيلة. فلو أراد الله ذلك، لكن قد خلق خلقاً آخر؛ فلا يمكن للإنسان أن يكون كائناً مدركاً ـ والإدراك عبارةٌ عن الحسّ والعقل ـ وفي الوقت نفسه يكون كائناً مسلوب الإدراك، بأن يقال له: دع عنك الحس أو العقل أو كليهما، بمعنى أنّ هذا الأمر لن يؤديَ إلى نتيجةٍ في أيِّ مرحلةٍ من

مراحل التاريخ. فلا يمكن لك القول: إننا في الوقت الذي نذعن للإنسان بامتلاكه للمعرفة العقلية، ولكننا بحركةٍ فلسفيةٍ شبيهةٍ بما يفعله الحواة نُقنع الإنسانَ بتجميد عقله، فلا يسأل بواسطته، ولا يجيب بواسطته، وأن عليه التعامل مع عقله وكأنه لم يكن شيئاً مذكوراً. بمعنى أنكم تعرّفون العقل بشكلٍ يثبت له إمكانية السؤال مع العجز عن الجواب، في حين أن العقل ليس كذلك. إذ من المحال أن يمكن للعقل أن يسأل عن شيءٍ، وفي الوقت نفسه يعجز عن الإجابة عنه. فكلُّ شيءٍ يمكن السؤال عنه، هناك إجابةٌ عنه بنحوٍ من الأنحاء، ولا يمكن أن نسلب هذا الشأن عنه. فأن تقول بأن العقل ـ طبقاً للتعريف الذي قدمناه له ـ لم يعد نافعاً ولا يجدي في الإجابة عن التساؤلات الإيمانية، وعليه يجب على الإنسان ألّا يوظف هذا العقل في مثل هذه الأمور، فهذا يعني ـ بحسب الحقيقة والواقع ـ حرمان الإنسان من إحدى قواه الفطرية والطبيعية، والتي هي من أهم الأشياء التي أنعم الله بها على الإنسان. إن تصوّر إبعاد الإيمان عن دائرة السؤال والدفاع العقلي لا يُعدّ مساندةً للإيمان وصيانةً له من أن يكون غرضاً لسهام العقل. فإن هذا الفصل وإعلان الطلاق بين العقل والإيمان هو في حدّ ذاته أمضى سهمٍ يمكن توجيهه إلى صدر الإيمان. فالسهم الأمضى يكمن في أن تقول للإنسان الذي يعتبر نفسه كائناً عاقلاً: لا تسأل سؤالاً عقليّاً، ولا تبحث ولا تدقق، لأن ماهية الإنسان إنما تكمن في هذه الحقيقة. وبالتالي فإن الإيمان سيفقد رصيده نتيجةً لذلك. فلا يمكن لنا أن نقصد شيئاً دون تحقق الطمأنينة العقلية. فليكن أيّاً كان ذلك الشيء، بمعنى أنه حتى إذا كان ذلك الأمر من أقدس المقدّسات، فأنا حيث أكون كائناً عقلانيّاً، يتعيّن عليّ أن أُقنع عقلي. ولا يمكن حل المشكلة بوضع القيود على العقل وتكبيله. وفي الحقيقة فإن ما قام به كانط لا يعدو أن يكون تكبيلاً للعقل. ولا يمكن للعقل أن يستقرّ أو يستكين إذا قمت بتكبيله. وبالتالي سيكون الإيمان كياناً مستضعفاً وطفلاً يتمياً لا حول له ولا قوّة. ومن العجيب أن يلجأ الفيلسوف إلى مثل هذا الحل.

إن الدوافع الدينية قد تدفع الإنسان إلى ارتكاب الغرائب، بمعنى أنه على الرغم من كون دوافع كانط دينيةً في الحقيقة والواقع، إلا أن جهوده أفضت إلى نتائجَ غيرِ دينيةٍ. فهو قد أقرّ بأنّ ما قام به إنما هو في حقيقته دفاعٌ عن الدين. ولكن ليس الدين بالمعنى الوحياني،

وإنما بمعنى الإيمان بالغيب والملكوت والارتباط بالله، ولكن ما الذي حققه في هذا الشأن؟ إن ما قام به هو تجريد الإنسان من عقله. فهو يقول: لنعمل على تحفيز الإنسان من خلال إثارة أحاسيسه وعواطفه، وأن يعيش حياته بمجرّد الدوافع العاطفية أو الإيمانية أو الأخلاقية البحتة وما إلى ذلك من الأمور. ولكن لا يمكن التعامل مع الإنسان بهذه الطريقة، لأن ذات الإنسان أنه كائنٌ عاقلٌ، والحل المقترح يفترض تجريد الإنسان من عقله! وعليه فإنّ ما قام به كانط كان خطأً من الأساس. ولسنا الآن بصدد الحديث عن صوابية أدلته أو عدم صوابيتها في هذا الشأن. فالذي نريد قوله هو أن هذا المشروع منذ بدايته لم يكن عقلانيّاً، وكانت النتائج المترتبة عليه واضحةً منذ البداية. إن نتيجة تجريد الإيمان من العقل لا تعني إنماء العقل أو إنعاشه، بل إن نتيجة ذلك هي إضعاف العقل. لم؟ لأنّنا كائناتٌ عاقلةٌ قبل كلِّ شيءٍ، وهذا يعني أننا لا نقوم بشيءٍ إلا وله ما يبرره من الناحية العقلية، فإذا لم يكن ما نقوم به مبرراً من الناحية العقلية، فقد نقبله لأسباب عاطفية، ونعمل لذلك على غض الطرف عن بعض الأمور، ولكن هذا لا يعني أننا قد اقتنعنا بذلك حقيقةً، لأن هذا يعني أننا اقتنعنا بشيءٍ يفتقر إلى الدعامة العقلانية.

سؤال: ألا يمكن القول بأنّ منشأ هذا المشروع الذي أطلقه كانط يعود إلى العُرف الديني السائد في الغرب؟ بمعنى أن النسبة التي أقامها المتألهون المسيحيون بين العقل والدين، أو النسبة المطروحة بين هذين المفهومين في ذات المسيحية هي التي دفعت كانط إلى مواصلة هذا الطريق؟

د. الغفّاري: بلى، هذه هي الحقيقة. فهذه هي الآفة التي كانت تعاني منها المسيحية، وقد انتقلت منها إلى كانط. وبطبيعة الحال فإن المسيحية التي نعنيها هنا هي المسيحية الموجودة في التاريخ، لا المسيحية الحقيقية التي نجهلها، حيث لا نعلم حقيقة الكلمات التي قالها السيد المسيح عيسى بن مريم (عليه السلام). فحتى إذا لم يكن القرآن بين أيدينا، ولم يَبلغنا عنه شيءٌ في تحريف الكتاب المقدس، فإن كلَّ إنسانٍ بوسعه ـ من خلال النظرة البدْويّة ـ أن يدرك بأن هذا الكتاب ـ الذي يسمونه مقدَّساً ـ قد تعرّض للتحريف، بل قد تعرّض إلى أسوأ أنواع التشوية والتحريف، بمعنى أنه قد اشتمل لاحقاً على أكثر الأمور

والمفاهيم غرابةً ولا منطقيةً بشأن الله والإيمان، سواء في ذلك العهد القديم والعهد الجديد. وفي الوقت نفسه لا ننكر وجود بعض المضامين السامية في هذين العهدين. ولا ندعي عدم وجود أيِّ صلةٍ بين هذين الكتابين وبين أنبياء الله. فكلا العهدين يحتوي على كلا الأمرين. فهما يشتملان على بعض المسائل التي لم يكن لها من وجودٍ في عصر السيد المسيح أبداً. من قبيل: المعصية الأولى ـ على سبيل المثال ـ ومفاهيم أخرى مثل التجسّد وما إلى ذلك، حيث لا نرى لهذه الأمور أيُّ أثرٍ في أيِّ واحدٍ من الأناجيل الأولى. إن هذه من المفاهيم التي تفتح أمامها جميع الخطوط الحمر الموجودة في الخلايا العقلية. ومن هنا يمكن القول: إن المفكرين المسيحيين كانوا في غاية النبل من هذه الناحية. وحتى الملحدون في الغرب كانوا على درجةٍ عاليةٍ من النبل، بمعنى أنني أرى رجالاً من أمثال: (ديفد هيوم) الذي لم يكن ـ على ما يبدو ـ ملحداً على مستوى الاعتقاد الشخصي، وإنما هو ملحدٌ على مستوى البيان، أو (برتراند راسل)[1] وأضرابه، كانوا جميعاً من النبلاء. إذ أنهم على الرغم من كل ما صدر عنهم كانوا يدعون إلى الحفاظ على قداسة الدين. فقد حافظ هؤلاء الفلاسفة على ضبط النفس إلى أقصى الحدود، وإلا فليس بالإمكان الصبر على مثل هذه الأمور. فلو نظرنا إلى هذه المفاهيم من زاوية الفرد المسيحي المؤمن، فإن هذه الأمور ستكون بمثابة الشوكة المعترضة في الحلق. فما الذي يمكن للمرء أن يفعله حيال ذلك؟ بمعنى أنه ما هو الطريق الذي يمكن له أن يمنحه الطمأنينة؟ ليس له من طريقٍ سوى القول بالتفكيك، بمعنى أنه يجب عليه القول بالفصل بين العقل والإيمان. كان الآباء الأوائل للكنيسة في العصور الوسطى يقولون: (نحن لا نفهم؛ ولذلك نؤمن)! بمعنى أنهم جعلوا من الجهل شرطاً في تحقق الإيمان. وكانوا يقولون: (إن الفرد الناجح هو الذي يعطل دور العقل). علينا القول منذ البداية: إذا كنا لا نفهم، إذاً، سيكون بإمكاننا أن نؤمن. إن هذا الكلام قد يكون مقبولاً بالنسبة إلى النزر القليل من أتباع دينٍ يجدون من أنفسهم إمكانية التضحية بأنفسهم، إذ بإمكانهم إلغاء عقولهم، ولكنه لا يصحّ بالنسبة إلى عامة الناس

---

١. اللورد برتراند راسل (١٨٧٢ ـ ١٩٧٠ م): رياضيٌّ وفيلسوفٌ إنجليزي. من آثاره (تحليل المادة). المعرّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، ***المورد الحديث*** (قاموس إنجليزي ـ عربي).

والعلماء والحكماء. إذاً، ما الذي يتعين على هؤلاء أن يفعلوه؟ إن هذا يعني أن مشروع إنقاذ المسيحية سيفضي لا محالة إلى مشروع كانط. إن هذا التضاد بين العقل والدين يعتبر أمراً طبيعيّاً في ما يخصّ العلاقة بين العقل والدين. إن هذه من الآفات التي خلقت صناعيّاً في المسيحية، حيث تشتمل عليها عقائدهم النظرية والتشريعية أيضاً. فإن أموراً من قبيل: حظر الزواج على الرهبان، هي من الأمور المخالفة للعقل الصريح. ولكي يؤدي كانط دَينه إلى الإيمان الذي كان يتم عرضه في مجتمعه ضمن إطار المسيحية، قال: إن الفلسفة في الأساس لا يمكنها أن تدخل في دائرة الغيب وحقائق الأشياء، وأنه لا ربط لأيٍّ واحدٍ من هذين الأمرين بالآخر. وعلى هذا الأساس إذا كنتم تريدون الإيمان، فارجعوا إلى قلوبكم وفطرتكم وإلى الأخلاق وما إلى ذلك من الأمور، لا أن تسعوا إلى إثبات الدين بالعقل، أو أن تنكروا الدين من خلال اللجوء إلى العقل. وبذلك حاول كانط أن ينقذ الدين من بين مخالب التشكيك.

وربما كان هذا المشروع مشروعاً مناسباً للمسيحية، إذ من شأنه أن ينقذهم من ضغوط الهجمات، ولكنه لا يناسب البشرية والإنسان الفطري، إذ لا يمكن الجواب عن مسألة من خلال محو صورة المسألة. فالعقل ليس أمراً اعتباريّاً، وإنما هو قوّة أودعها الله فينا وهي قوّة تميل إلى التساؤل على نطاقٍ واسعٍ، إذ يتلخص العقل في أن يسأل ويستفهم. وعليه لا يمكن أن نقول للعقل: (عليك ألّا تفهم). وحيث إن أصل هذا الطرح يخالف الفطرة الإنسانية المتوثبة إلى العلم، فإنه لن يعجز عن إنقاذ الإيمان فحسب، بل سيسهم في إضعافه وعزله. وذلك لأنه يحرم الإيمان من دعامة العقل.

وهذا الطرح على النقيض من الطرح الذي نجده في الإسلام، إذ لم أجد في أيِّ واحدٍ من الكتب المقدسة ذلك الحجم الكبير من التأكيد على التعقل والتدبّر الذي نجده في القرآن الكريم، فما هو المراد من التأكيد على بيت القصيد هذا؟ إن هذا يعني أن القرآن يريد أن يوصل إلينا رسالةً مفادها أننا عين التفكير وذات العقل، وأن هذا هو خلق الله الذي تعلقت إرادته بأن يكون الإنسان كائناً عقلانيّاً. يؤكد الله إثبات وجوده وأحقية أنبيائه بالقول: (أفلا يتفكرون)، و(أفلا يتدبّرون)، و(أفلا يعقلون)، وهذا إن دل على شيءٍ، فإنما يدل على

أن موقف الإسلام من العقل يختلف اختلافاً كبيراً عن موقف المسيحية منه. وحيث قلنا أنّ هناك تشابهاً، فهو موجود في التفكير الأشعري والأخباري، ما لا يتسع المجال هنا إلى الخوض فيه، وأرجو أن تتاح لنا فرصةٌ أخرى للحديث في هذا الشأن. بيد أن هذا التوجه يؤسف له من وجهة النظر الإسلامية. إنه لمن دواعي الأسى أن يظهر شخصٌ من بين ثقافة (أفلا يعقلون) و(أفلا يتدبرون)، ليقول: إن حساب التفكر والتدبّر والتعقل منفصلٌ عن حساب الإيمان، وأن علينا التنكر للعقل في ما يتعلق بالإيمان. والذي أريد قوله هنا هو أنه حتى لو افترضنا صوابية هذا الطرح، وعدم وجود المخالف، إلا أن الشكل الأقوى والعقلاني لهذا الطرح هو الذي صدع به كانط، وها نحن الآن نشهد النتيجة التي ترتبت على طرح كانط.

لقد أبهر كانط عقلاء العالم ـ أو عقلاء العالم الغربي في الحد الأدنى ـ بفهمه وإجابته في إطار منظومته العقلانية. وقد أذعنوا بأجمعهم ـ تقريباً ـ وأقرّوا بأن كانط كان مُوَفَّقاً في هذا الجزء من القضية.

بيد أن كانط ـ بطبيعة الحال ـ لم يسلم من سهام النقد الكثيرة، وحتى الذين يوافقونه الرأي لم يوافقوا على الكثير من أدلته.

وهذا هو المثير للاهتمام في المسألة. فإذا نظرنا إلى أعمال الذين شرحوا أفكار كانط، ربما وجدنا ما يقلّ عن العشرة بالمئة منهم يذهبون إلى القول بأن كانط قد حقق نجاحاً في تفاصيل طرحه ومشروعه، إلا أن ثمانين بالمئة منهم يقولون بأن الميتافيزيقا قد تم تحديدها ويقبلون هذا الكلام من كانط. فكيف يحصل ذلك في فلسفةٍ شديدةِ التماسك مثل فلسفة كانط؟ وبعبارةٍ أخرى: كيف يمكن أن تكون مقدمات هذه الفلسفة كاذبةً، ومع ذلك تكون النتائج المترتبة عليها صادقةً؟! هذا هو الذي يقوله (**فريدريك نيتشه**)[1]. ومن المهم جدّاً أن نفهم المعنى المراد لـ (نيتشه) حين قال: (إن الله قد مات). إن مراده من ذلك هو أن الله قد مات في الغرب. ليس المراد من هذا الكلام أن الناس لم يعودوا يؤمنون بالله، فالناس

---

١. فريدريك نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠ م): فيلسوفٌ ألمانيٌّ. بشّر بالإنسان الأعلى أو السوبرمان. المعرّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، ***المورد الحديث*** (قاموس إنجليزي ـ عربي).

لا يمكنهم ألّا يؤمنوا بالله، إلا إذا تنكروا لفطرتهم الإنسانية التي فطرهم الله عليها. إنما الذي أراد (نيتشه) أيصاله من خلال هذه العبارة: هو أنهم قد أشاعوا ثقافةً تعيش على تجاهل الإنسان لعالم الملكوت، وتركيز اهتمامه على الدنيا والجانب المظلم والقاتم من وجوده، ثم عمدوا بعد ذلك إلى توسيع هذه الثقافة تقنيّاً، وشغلوا الإنسان بنفسه إلى الحد الذي لم يعد معه يتذكر عالم المعاني، ولم يبق لديه ما يشحذ ذاكرته لاستذكار هذا العالم. والمؤسف له أن هناك في مجتمعنا من فهم (نيتشه) بشكلٍ مغايرٍ للألم الذي كان يعاني منه.

وكانت نتيجة ذلك أن ضعف الانتماء إلى الله والمعنويات بالشكل المعقول في الثقافة الغربية، ثم اقترن هذا الاتجاه السلبي بدعمٍ منطقيٍّ وعقلانيٍّ لفلسفة كانط المناهض للعقلانية. وهنا يمكن لنا أن نتصور موقفين أحدهما من مسيحيٍّ مخلصٍ لمسيحيته، والآخر من ملحدٍ ينكر المسيحية. فالمسيحي المؤمن يقول: إن هذا الكلام الذي نطق به كانط جيّدٌ جدّاً، لأنه يعمل على إنقاذ الإيمان. والملحد بدوره يقول: إن هذا الكلام جيّدٌ جدّاً؛ لأنه يخلّصنا من شرور الإيمان، بمعنى أن الذي يمتلك مسكةً من العقل عليه ألّا يبحث عن الإيمان. وبذلك نحصل على إجماعٍ مركَّبٍ، وإن هذا الإجماع سيؤدي بالتالي إلى نفي ما بعد الطبيعة. والإجماع المركب هو الذي تتفق فيه جماعتان مختلفتان على نتيجةٍ واحدةٍ. فكلتا الجماعتين تقول بصحة كلام كانط. والذي نريد قوله هو أنه رغم تشكيك جميع المفسرين في المقدمات التي انطلق منها كانط، ولكنهم مع ذلك اتفقوا على صحة النتائج التي توصّل إليها. وهذا الأمر في غاية الغرابة! فكيف يمكن لفلسفةٍ عقلانيةٍ منضبطةٍ تدور عجلتها على إيقاعٍ ثابتٍ مثل محرّك الساعة أن تعاني من العطل من ناحية مقدماتها، ومع ذلك تحظى نتائجها بالقبول؟! يعود السبب في ذلك إلى الاستعداد الذاتي لدى الغرب للانفصال عن الدين والكنيسة، وذلك لسوء أداء الكنيسة ـ سواء على المستوى النظري أو العملي ـ حيث أدى ذلك إلى النزعة القائلة بـ (موت الإله) في المجتمع الغربي.

هناك العديد من العقبات في فلسفة كانط. فمن بين مقدماته ـ على سبيل المثال ـ البحث عن الحسيات، والذي هو من أهم المقدمات التأسيسية في النقد الأول، ويمكن القول في الحقيقة أنه لا يمكن الحصول حتى على العشرة بالمئة من أنصار فلسفة كانط من

يوافقه على نظريته بشأن الزمان والمكان. فإنهم يذكرون ألف تبريرٍ وتبريرٍ وألف توضيحٍ وتوضيحٍ لأثبات مقبولية كلمةٍ من الكلمات على سبيل المثال. فعندما يقال: إن للمكان جنبةً مثاليةً، ولا وجود له في عالم الواقع، يجب اللجوء إلى ألفِ حيلةٍ وحيلةٍ لإضفاء المعقولية على مثل هذا الكلام، ليقال في نهاية المطاف: كلاّ، إن كانط لا يريد القول بأن المكان لا وجود له، بمعنى أن الجميع يسعى إلى التنصل عن هذا الأمر، ومع ذلك لا يريدون الاعتراف بذلك.

وفي المثالية الاستعلائية في مبحث المقولات والخطط، هناك الكثير من التحديات والعقبات الجادة، بحيث إنك إذا وضعت يدك على أيٍّ منها ستؤدي بك إلى طريقٍ مسدودٍ. وفي ما يتعلق بمسألة القضية التركيبية المتقدمة، يذهب أكثر الأفراد إلى عدم القبول بنظرية كانط. فكما ترون في الجدل الاستعلائي، فإن أغلب الأدلة التي يسوقها كانت مخدوشةً، ومع ذلك ورغم الهجوم الذي يستهدف أجزاء منظومته الفلسفية، يذهب الطرفان إلى التسليم بالنتيجة المترتبة على تلك المقدمات، إذ يقول الجميع: إنّ مساحة الميتافيزيقا قد تمّ تحديدها، وإنه لا بدّ من السير في الحد الأقصى في حدود العلم. وسبب ذلك يعود إلى الانتماء الثقافي الذي جعل الكثيرين يتمسكون بتلك النزعة السلبية التي تدعو الإنسان ـ بوصفه كائناً طبيعيّاً ـ إلى قطع الارتباط بعالم المعاني، وأخذوا يجدون لذلك تفسيراً معقولاً في فلسفة كانط. ولهذا السبب لا يعيرون أدنى التفات إلى الأجزاء الأخرى من فلسفة كانط. وعلينا أن نتسلح بنظاراتٍ دقيقةٍ كي نعثر على النزر القليل من المتخصصين الذين يأخذون جانب الله والغيب من خلال التبرير الأخلاقي لـ كانط. وفي الأساس ليس هناك من يؤمن بالفلسفة الأخلاقية لـ كانط، لأنها في الأساس على خلاف الفطرة البشرية. أنتم تقولون أن جميع دوافع الممارسات الأخلاقية هي التي تدفعنا إلى العمل بها بوصفها معياراً إلى ذلك، لا أنها تؤدي إلى نتيجة لمصلحتنا أو لأنها توصلنا إلى الكمال المنشود، بل لأنّها مجردٌ وظيفةٍ ملقاةٍ على عواتقنا. وعليه مَن الذي يقوم بهذا الأمر؟ ومن الذي يقول بوجود الله لهذا السبب؟ هناك من المفسرين لأفكار كانط من يقول: إن كانط يقول إذا أردنا الحفاظ على شعورنا الأخلاقي، يجب أن نقول بضرورة وجود الله والروح والعالم الآخر. لننظر الآن

إلى المسألة من الناحية الأخرى ونقول إذا كان الأمر كذلك فإن الشعور الذي نمتلكه ليس أصيلاً، وإن هذه الناحية هي الأفضل، فهي خيرٌ من أن نرتضي جميع تلك الأمور العجيبة والغريبة من أجل الحفاظ على هذا الشعور؛ بمعنى أنكم كيف ذهبتم إلى تأصيل هذه الناحية من القضية، وآمنتم لأجلها بأمورٍ أخرى، فالآن يمكن العمل بعكس هذه القضية أيضاً. لأن الإحساس الأخلاقي الموجود فينا يعبر عن حقيقةٍ، ويمكن لهذه الحقيقة أن تكون قد تبلورت في وجودنا لأسبابٍ مختلفة، كما هو الحال بالنسبة إلى كافة أنحاء المعتقدات لتي يعتنقها الناس، ولكنها خاطئةٌ. وهذا هو الاستدلال الذي يقيمه أنصار الحركة النسوية[1]، حيث يقولون أن هذه الأمور التي تعتبرونها غرائزَ وجبّلاتِ البشر في الأخلاق الرجالية، ما هي إلاّ حقائقُ أوجدها التاريخ. فإن قوّة الرجل وضعف المرأة وسائر المشاكل الأخرى مورد البحث إنما هي حصيلة العوامل والظروف التاريخية، ولو تغيّرت هذه العوامل والظروف، قد يتغير الوضع لصالح المرأة على الرجل. وأنا لا أقول بصحّة هذا الاستدلال. بل إن هذا الاستدلال غيرُ صحيحٍ في موضعه، ولكنه على كل حالٍ يطرحه الكثيرون بهذه الصيغة. والخلاصة هي أن فلسفة كانط لم تكن مؤثرة في هذه الجهات، وذلك بسبب غلبة تلك الرؤية السلبية. وعليه يصح في ذلك أن نقول: (ما وقع لم يُقصد، وما قُصِد لم يقع). بمعنى أنه كان يريد إنقاذ النزعة الإيمانية، ولكنه بدلاً من ذلك جرّد الإيمان من دعامته العقلية.

سؤال: لقد تمّت الإشارة حتى الآن إلى بعض نقاط الضعف في أطروحة كانط، فهل لك أن تبيّن لنا أين تكمن نقطة القوّة في هذا الطرح؟ فهل هناك من ابتكارٌ وإبداعٌ في هذا الطرح حوّل كانط إلى مثل هذا الفيلسوف الفذّ في تاريخ الفلسفة؟

د. الغفّاري: يعتبر كانط واحداً من أكبر الفلاسفة العقلانيين، وإن أطروحته النقدية تشتمل في الحقيقة على نقاطٍ بديعةٍ وقيّمةٍ للغاية. وذلك في صيغة المسائل ـ في الحد الأدنى ـ إذا أغمضنا الطرف عن الإجابات عنها. إذ غالباً ما تكون هناك مشاكل في

---

١. (feminism): حركة تدعو إلى تساوي الجنسين سياسياً واقتصادياً واجتماعياً. المعرّب.

الإجابات، إلا أنه في ما يتعلق بطرح صيغة المسائل والتخطيط لطرق الحل، يمثل انعطافةً في تاريخ الفلسفة. ومن هنا فقد عُدّ كانط واحداً من كبار فلاسفة الغرب بعد (سقراط) و(أفلاطون) و(أرسطوطاليس)، فهو رابع هؤلاء الفلاسفة البارزين في سماء الفلسفة الغربية.

فقد أنجز كانط في حقل المسائل المرتبطة بالمعرفة ـ على سبيل المثال ـ أعمالاً لم تكن لتخطر على أذهان الآخرين أبداً. حتى يمكن القول: إذا أردنا أن ننظر إلى الانقسامات التي حدثت في التيارات الفكرية المنبثقة عن كانط، سندرك أن مجمل تاريخ الفلسفة بعد كانط، إنما هي متفرعة عنه. فإن كلَّ واحدةٍ من أجزاء منظومته الفكرية هي بمثابة المصبّ المائي الذي يتفرّع إلى عدّة اتجاهات. فإن المثالية الألمانية ـ على سبيل المثال ـ ما هي إلا استمرارٌ للذاتانية[١]، بمعنى أن المثالية الاستعلائية لـ كانط أدت إلى ظهور آراء (فريدريك هيغل)[٢]، و(جوهان فيخته)[٣]، و(فريدريك شلينغ)[٤]، وإن هذا التيار يحتوي على نقاطٍ عميقةٍ، وقد أحدثت بعده ثورة كبرى في تاريخ الفلسفة. ومن الناحية الأخرى فإن الفلاسفة التحليليين رغم رفضهم للقضايا التركيبية المتقدّمة، إلا أنهم وافقوا على أدلة كانط في تجريد القضايا الميتافيزيقية من المفهوم والمحتوى، وفي ما يتعلق بـ (الوجود) ـ مثلاً ـ ساروا على نهج كانط في القول بأن للوجود شأناً منطقيّاً بمعنى الصدق، وقالوا بأن الوجود ليس له من ناحيةٌ أنطولوجيةٌ. يعدّ الصدق في فلسفة (أرسطوطاليس) واحداً من معاني الوجود، وهذا ما ذهب إليه كانط أيضاً. ومن هنا تلاحظون حدوث تغييرٍ جوهريٍّ في الفلسفة، ومن هذه الناحية يمكن اعتبار جميع الفلاسفة التحليليين ضيوفاً على مائدة كانط.

---

١. الذاتانية (subjectivism): مذهبٌ فلسفيٌّ يقول بأن المعرفةَ كلَّها ناشئةٌ عن الخبرة الذاتية. المعرّب.

٢. فريدريك جورج ولهلم هيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١ م): فيلسوفٌ ألمانيٌّ. صاحب المنطق الجدلي المعروف باسمه (المنطق الجدلي الهيغلي) المعرّب.

٣. جوهان غوتليب فيخته (١٧٦٢ ـ ١٨١٤): فيلسوفٌ ألمانيٌّ. طوّر مثالية كانط. المعرّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، ***المورد الحديث*** (قاموس إنجليزي ـ عربي).

٤. فريدريك شلينغ (١٧٧٥ ـ ١٨٥٤ م): فيلسوفٌ ألمانيٌّ. ارتبط اسمه بالحركة الرومنطيقية. المعرّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، ***المورد الحديث*** (قاموس إنجليزي ـ عربي).

وحتى (مارتن هايدغر)[1] ـ الذي يُعتبر شخصيةً استثنائيةً في تاريخ الفلسفة الغربية ـ كان متأثراً بـ كانط أيضاً. طبقاً للبيان الذي سنأتي على ذكره يقوم أساس الفلسفة الغربية على أصالة الماهية، بيد أن (هايدغر) يُعتبر استثناءً من هذه الناحية، حيث يقوم في نزعته الإنسانية على أساس أصالة الوجود. ومع ذلك نجد (هايدغر) متأثراً بـ كانط في الكثير من المواضع، ولا سيما في ما يتعلق بمسألة الزمان والأهمية التي يوليها إلى الزمان. وقد سعى ـ بطبيعة الحال ـ في بعض الموارد إلى جعل كانط وجوديّاً، بمعنى أنه حاول إخراج مفاهيم كانط من حالتها المثالية. ومن هنا نرى أن كانط يحظى بأهميةٍ كبيرةٍ في إبداع الفكر في الفلسفة، وتقديم الحلول المختلفة للمسائل وتجاوز العقبات المتنوعة التي كانت الفلسفة الغربية تعاني منها. لقد واجهت الفلسفة الغربية في إيجاد الحلول للمسائل الجوهرية، ولا سيما المسائل المعرفية ـ حيث انحصرت الفلسفة بشكلٍ عامٍّ بالمسائل المعرفية تقريباً ـ طريقاً مغلقاً، وقد سعى كانط إلى إخراج الفلسفة من هذا الطريق المغلق، وقدّم في هذا الإطار طرقَ حلٍّ تخصصيةٍ بديعة. وكما سبق لنا أن ذكرنا فإن كانط على الرغم من خفضه لشأن المعرفة العقلية بشكلٍ عامٍّ، وجعل مكانتها بمستوى الفطرة الواعية للبشر، وعمل على تحديدها من هذه الناحية، وجعلها داعمةً للحسّ فقط، إلا أنه قد اقترح على العقل في طرحه لهذه المسألة الكثير من الطرق البديعة والمعقدة، وهذا ما لا نجادل فيه.

وأريد التعرّض هنا إلى بحثٍ رئيسٍ، وربما أمكن لنا أن نختم به هذا الحوار. إذا أردنا أن نطرح المسألة إجمالاً تعيّن علينا القول: لو نظرنا إلى فلسفة الغرب وفلسفة الإسلام بشكلٍ مقارَن، سنجد مسألةً فلسفيةً هامةً لعبت دوراً أساسيّاً في تاريخ الفلسفة، ألا وهي مسألة أصالة الوجود وأصالة الماهية. فعلى الرغم من ظهور هذين المفهومين في المراحل المتأخرة من الفلسفة الإسلامية وفي عصر (صدر المتألهين) بالتحديد، ولكننا إذا دققنا النظر سندرك أن هذه المسألة هي من أكثر المسائل التي شغلت ذهن الإنسان منذ التاريخ الأول للفلسفة. بمعنى أنه خلافاً للكثيرين الذين يتصوّرون أن بحث أصالة الوجود وأصالة

---

١. مارتن هايدغر (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦ م): فيلسوفٌ ألمانيٌّ. يعتبر مؤسس الفلسفة الوجودية. المعرّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، ***المورد الحديث*** (قاموس إنجليزي ـ عربي).

الماهية من الأبحاث الخاصة بالفلسفة الإسلامية، إلا أن المطّلع على المعنى الحقيقي لأصالة الوجود والمعنى الحقيقي لأصالة الماهية، يدرك أن هذه المسألة قد شكلت الهاجس الأكبر لتفكير البشر، وأن هذه المسألة كانت هي السؤال الفلسفي الوحيد الذي شغل ذهن الإنسان. بمعنى أن الإنسان عندما كان ينظر إلى العالم، كان يراه بأدواته الحسيّة، وبذلك فإنه يتحسس الوجود، ثم يعمد إلى ما رآه بحواسه ويعمل على تشريحه وتحليله بعقله ويكتشف منزلته المنطقية والمعقولة في العالم. وقد كان الإنسان على الدوام نهباً للتنازع بين هذين المفهومين، فهل العالم الحقيقي هو الشيء الذي يراه بحواسّه، أو هو الذي يدركه بعقله؟ بعبارةٍ أخرى: هل يجب تفسير حقيقة العالم اعتماداً على العقل، أو يجب تفسيره اعتماداً على الحسّ؟

إن تفسير العالم اعتماداً على الحسّ، يمنح التعددية للإنسان، بمعنى أنه عندما يفسّر العالم على أساس الحسّ، سيجد العالم متكثِّراً. وأما تفسير العالم على أساس العقل، فإنه يؤدّي تلقائيّاً إلى توحيد العالم، بمعنى أنه يقول أن العالمَ واحدٌ. وقد شاعت هذه الرؤية منذ ظهور الفلسفة بين أتباع (سقراط)، وبلغت ذروتها على عهد (بارمنيدس)، ثم ظهرت عليها في فلسفة (أفلاطون) و(أرسطوطاليس) بعض المتغيرات، لأسبابٍ لا يتسع المجال هنا إلى ذكرها، وبالتدريج أضحت أصالة الكثرة هي الغالبة في الفلسفة الغربية.

والذي أريد قوله هو أن بحث أصالة الوجود وأصالة الماهية هو في حقيقته بحثٌ حول الوحدة والكثرة لا غير. غاية ما هنالك أنك تنظر إلى البحث في العالم باللحاظ الخارجي بالمعنى الأنطولوجي الأمر الذي يحقق الوجود، وعندما يتم تفسير هذا العالم الخارجي على أساس الحسّ، نحصل على الماهية، فالماهية ليست سوى الإدارك الحاصل من الحواس. فإن اعتبرنا هذا الإدراك الحسّي حقيقةً، كانت نتيجته القول بأصالة الماهية. إن هذا البحث لا يتطابق مع المادية تمام الانطباق، بل التطابق هنا على نحو العموم والخصوص من وجه؛ فقد يكون الشخص من القائلين بأصالة الوجود أو أصالة الماهية ومع ذلك يؤمن بالله. وهذا ما يمكن لنا أن نراه في فلسفة (أفلاطون) في بحث المُثُل والمسائل المتعلقة بطريقة ارتباط المُثل ببعضها. ثم تكرر هذا البحث في فلسفة

(أرسطوطاليس) تحت عنوان المادة والصورة، ففي رؤية (أرسطوطاليس) إلى الصورة النوعية يكون الملحوظ هو الجمع بين الحسّ والعقل، حيث تكون للحسّ ناحيةٌ متغيّرةٌ، بينما لا تكون للعقل إلا ناحيةٌ واحدةٌ. ثم طرحت هذه المسألة في الفلسفة الحديثة من (جون لوك)[1] إلى الفلاسفة العقلانيين، وكان النزاع بين النزعة التجريبية والنزعة العقلانية في حقيقته نزاعاً في أصالة الماهية وأصالة الوجود، ولكن لا من الناحية الأنطولوجية، بمعنى أن هؤلاء لم يكن لهم شأن بالواقعية الخارجية. يقول التجريبيون: إن كلَّ ما يدخل ضمن نطاق معرفتنا هو من الأمور المحسوسة، وأما الأمور العقلية ـ فهي على أفضل التقادير ـ من الأمور الفرعية والثانوية. وفي الحقيقة فإن العقل هو الحسّ، ولكنه حسٌّ متكرِّرٌ، فهو تبويبٌ للحسّ وليس شيئاً آخرَ. وفي المقابل يذهب العقلانيون إلى القول: إن العقلَ مستقلٌّ، ولا يقع تحت دائرة الحسّ. وإن ما تسمونه (ذهن الإنسان) لا ينحصر بالأمور الحسية، بل إنّ للذهن البشري جزءًا مستقلاًّ اسمه العقل، ولا يمكن الحصول على المعرفة من دون العناصر العقلية.

لقد كان لبّ البحث يكمن في السؤال القائل: هل يمكن الحصول على المعرفة دون توفر العناصر العقلية أم لا؟ لقد قدّمت الفلسفة الإسلامية في بيان وحل هذه المسألة أراء تدعو إلى الفخر والاعتزاز. وهذا البحث في واقعه هو ذات البحث في أصالة الوجود وأصالة الماهية. إن بحث أصالة الماهية يساوق القول بأصالة الحس من الناحية الذهنية، والبحث في أصالة الوجود يساوق أصالة العقل، بيد أن الفلاسفة المسلمين يقولون بضرورة متابعة هذا البحث في صلب عالم الواقع وبشكلٍ أنطولوجيٍّ. وبعد الانتقال من العصور الوسطى في الغرب حصلت استدارةٌ وانعطافةٌ كبيرةٌ، حيث لم يعد هناك اهتمامٌ بالواقعية الخارجية، وأخذ الفلاسفة يركزون البحث على الذهن.

وقد تواصل البحث في الفلسفة الإسلامية على الطريقة الوجودية. حيث اتضح الموقف من هذه القضية وما يقابلها في فلسفة صدر المتألهين. وقد كان هذا التقابل قائماً في

---

١. جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤ م): فيلسوفٌ إنجليزيٌّ. عارض نظرية الحق الإلهي، وقال بأن الاختيار أساس المعرفة. المعرّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، ***المورد الحديث*** (قاموس إنجليزي ـ عربي).

الفلسفة على الدوام، ولكنه كان يتجلى على أشكالٍ مختلفةٍ. ولو دققنا النظر سنجد أن جميع هذه الأشكال المختلفة تعود في الحقيقة والواقع إلى شيءٍ واحدٍ. وبطبيعة الحال فإن الاعتقاد بهذا التيار الوجودي له تشعباته الخاصة في الفلسفة. كما أن الاعتقاد بتيار الماهية له متفرعاته الخاصة أيضاً. وعليه فإنكم تلاحظون بحث أصالة الوجود وأصالة الماهية في الفلسفة الإسلامية، وذلك في المرحلة المتأخرة وفي فلسفة صدر المتألهين والشارحين لأفكاره وآرائه بالتحديد، حيث تم حلّ بحث الذهن من خلال الاستعانة بهذه الرؤية أيضاً. نحن نعتقد ـ ونستطيع الدفاع عن هذا الاعتقاد ونثبته ـ بعدم وجود نظريةٍ كاملةٍ وقويةٍ ومتينةٍ مثل نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية. فالفلسفة الإسلامية تشتمل على نظريةٍ معرفيةٍ تامّةٍ وكاملةٍ. فما هو السبب في ذلك؟ تعود قوّة الفلسفة الإسلامية بأجمعها من هذه الناحية إلى رؤية المسألة في إطار أرضيتها الأنطولوجية، بمعنى أن الأرضية الأنطولوجية التي تشتمل على بحث أصالة الوجود وأصالة الماهية تدخل ضمن دائرة الذهن. فإذا أمكن لك تحديد موضع الوجود والماهية، وتمكنت من تحديد نسبتهما، سوف تحل هذه المسألة بشكلٍ كاملٍ عندما تبلغ مرحلة المعرفة.

لقد طرحت هذه المسألة هنا على نحو الإجمال، وأعلم أن هذا الإجمال ينطوي على الكثير من الغموض حتى بالنسبة إلى المطلعين على الفلسفة، ناهيك عن غيرهم. والذي أريد أن أستنتجه من هذا الإجمال هو أن كانط قد بلغ في الفلسفة الغربية ذروة الوعي من بعض الجهات. فإذا كنا من القائلين بأصالة الماهية، ترتب على ذلك بعض الإلزامات المعرفية الخاصة. وإن كنا من القائلين بأصالة الوجود، ترتب على ذلك إلزاماتٌ معرفيةٌ أخرى. وهذه الإلزامات هي أنكم إذا كنتم من القائلين بأصالة الماهية، وقلتم بأن المتحقق في الخارج هي الماهية فقط، لا يعود بإمكانكم توجيه وحدة العالم. لأن العالم في الأساس عبارةٌ عن ماهياتٍ متكثرةٍ، وإنّ ماهية كلِّ شيءٍ غيرُ ماهية الشيء الآخر. ثم هناك في الأشياء ذاتها تقسيماتٌ وتفريعاتٌ متعددةٌ أخرى تظهر داخل الماهية. كأن نقول مثلاً: الإنسان حيوانٌ ناطقٌ جسمٌ. وهذه الأمور بأجمعها من المفاهيم والماهيات. وعندما نريد هذا الأمر في الخارج على أساس أصالة الماهية، لا نستطيع تبرير كيفية حصول الوحدة. وهذه

المشكلة هي التي واجهها أفلاطون أيضاً، فهو عندما يلجأ إلى عالم المُثُل ـ ونعني بذلك ذات المُثُل دون صورها ـ يطرح هذا الإشكال. فنراه مثلاً ـ في ***رسالة السفسطائي*** أو في رسالة بارمنيدس ـ يقول: إذا كنا من القائلين بفكرة الوحدة، هل يعود بإمكاننا أن نجد حقيقةً ما؟ وقال في رسالة بارمنيدس: لا بد من إضافة الغيرية أيضاً. ثم لا بد من الحركة أيضاً، ليستطرد بعد ذلك قائلاً: لا بد بالإضافة إلى ذلك من إضافة التماهي، كما أنّ العدمَ ضروريٌّ أيضاً. كما تناول هذه المسألة في رسائله المختلفة الأخرى أيضاً. إن المشكلة التي تبدو في رسالة بارمنيدس وفي رسالة السفسطائي وبعض رسائله الأخرى هي أن المُثُل كيف توجد الواقعية في عالم المثال؟ فأنت بالتالي لا تنظر إلى مثالٍ، حتى يمكنك أن تنتزع منه أمثلة أخرى، بمعنى أنك من دون هذه الأمثلة الجديدة لا تستطيع بيان ذلك المثال.

وهذه هي مشكلة أصالة الماهية بالتحديد، بمعنى أنك تواجه المشكلة في العينية والتحقق الخارجي، وهي ذات المشكلة التي واجهها (أفلاطون)، حيث تعرّض إلى مشكلة أصالة الماهية، ولم يستطع الخروج منها، ثم انتقلت هذه المشاكل وتسللت إلى مختلف التفريعات الأخرى في الفلسفة. حيث نجد ذات هذه المشكلة يعاني منها (ديفد هيوم) أيضاً، حيث تتلخص مشكلته في مفهوم العليّة، إذ يقول: هل هناك شيءٌ في الخارج يمكن مشاهدته بوصفه علّةً؟ فهل يمكن مشاهدة علل الأشياء حقّاً؟ ليس لهذا المفهوم ما بإزائه في الخارج. ومن هنا يذهب (هيوم) إلى الاستنتاج قائلاً: إنّ العلة في الحقيقة ما هي غير عادةٍ ذهنيةٍ تحصل لنا بحكم تداعي المعاني. وفي الحقيقة فإن (هيوم) يقول: أنا لا أرتضي غير ما بإزاء المحسوس، إذْ لا وجود لشيءٍ آخرَ باسم المعقول. أما كانط الذي يجد نفسه مديناً لـ (هيوم) إلى حدٍّ كبيرٍ، يقول لـ (هيوم) في خصوص هذه المسألة: إن هذا الأمر لا يتعلق بالعلِّيَّة فقط، فحتى الوجود كذلك أيضاً، وهكذا الضرورة والوحدة. وما يقوله كانط هنا صائبٌ جدّاً. هذه هي المفاهيم التي يُصطلح عليها في فلسفتنا بـ (المقولات الفلسفية الثانوية)، بمعنى أن العالم لا يستقيم بمجرّد الحسّ فقط. فالعالم واحدٌ، وهو علةٌ، وهو معلولٌ، وهو ضرورةٌ، وهو إمكانٌ، فهو يشتمل على جميع هذه المفاهيم. وهذه ليست من الأمور الاعتباطية، بل لا يمكن للعالم أن يوجد من دونها. فحيث تشبّث (هيوم) بالعلية،

قال كانط: هكذا هو الأمر حتى بالنسبة إلى المفاهيم الأخرى المتقدمة آنفاً، إذ لا وجود لها في الخارج أيضاً. بمعنى أننا لا نرى ما يمثلها من المحسوسات في العالم الخارجي. ولكننا في الوقت نفسه لا نستطيع إنكارها والتخلي عنها. فإذا أردنا أن ننسج ثوب الوجود تعيّن علينا الاستفادة من لُحمة المحسوسات وسَدى المعقولات. ولكن هل يمكن لنا بعد ذلك أن ننشر هذا الثوب في الخارج أم لا؟ هذا بحثٌ آخرُ، لم يتم التعرّض له من قبل العقل الغربي الأصيل في المرحلة المعاصرة أبداً. بمعنى أن جلّ الهمّة المبذولة كانت تتلخص في إعداد ثوب المعرفة المنسوج بخيوط الحسّ والعقل، وقد كان نزاعها مع أصالة التجربة يدور حول نسج هذا الثوب. في حين كانت المشكلة الرئيسة التي يطرحها التجريبيون تقول باستحالة نشر مثل هذا الثوب في العالم، ومن هنا برزت مشكلة (هيوم) في مسألة العلية. وأما كانط فقد ذهب إلى القول: إن مشكلة نشر ثوب المعرفة في العالم إنما تنشأ من وجهة نظركم الخاطئة بشأن العلاقة القائمة بين الذهن والشيء الخارجي. فأنتم ترون الأعيان والأشياء الخارجية مرآةً للذهن، في حين أن العكس هو الصحيح، وهذا ما أطلق عليه بالثورة الكوبرنيقية في مجال الفلسفة.

لقد كان حلّ هذه المسألة يشكِّل مجمَلَ الهاجس الذي شغل ذهن كانط. فقد كان في الحقيقة ـ رغم عدم استخدامه لمصطلح أصالة الماهية ـ في ذروة التفكير الخاضع لأصالة الماهية. بل إن كانط أكثر تشبُّثاً بأصالة الماهية حتى من القائلين بها من فلاسفتنا التقليديين. وباعتقادي فإن تاريخ الفلسفة الغربية برمته يقوم على أصالة الماهية، وقد كان إيمانويل كانط بدوره متربّعاً على ذروة أصالة الماهية. وليس هناك فيلسوفٌ ـ سواء في الشرق أو الغرب ـ يمكنه أن يبلغ شأو كانط في ما يتعلق بأصالة الماهية. ويمكن للقارئ أن يسألني عن سبب قولي هذا. وجوابي هو: إن فلاسفتنا قد التفتوا في الفلسفة الإسلامية إلى سلسلةٍ من الإشكالات التي كانت تثار بوجه القائلين بأصالة الماهية، وكان يقال لهم: إنكم لا تستطيعون الإجابة على هذه الإشكالات. فإن بحث الوحدة والعلية والحركة الاشتدادية وما إلى ذلك من المفاهيم، كلها من المسائل المرتبطة بالوجود، ولم يكن بإمكان أصالة الماهية أن تجيب عنها. بمعنى أن الدور من الناحية التاريخية لم يكن قد وصل إلى الفلاسفة

القائلين بأصالة الماهية في تاريخ فلسفتنا. ولم يتوفر الظرف للإجابة عنها من قبل القائلين بأصالة الماهية. بمعنى أن فلسفتنا الإسلامية بعد (صدر المتألهين) قد توقفت عن القول بأصالة الماهية. فبعد ذلك كان الدور هو دور القائلين بأصالة الوجود. فالحاكم على الفلسفة الإسلامية هو القول بأصالة الوجود. وحيث كان الأمر كذلك، لم يظهر فيلسوفٌ من القائلين بأصالة الماهية ليجيب القائلين بأصالة الوجود عن هذه الإشكالات. بمعنى أنك إذا لم تكن من القائلين بأصالة الوجود، كيف يمكن لك تفسير الوحدة؟ وإذا لم تكن من القائلين بأصالة الوجود، كيف تتعامل مع تأثير الأشياء ببعضها؟ وما إلى ذلك من الأسئلة الأخرى. لقد كانت نيران هذه المدافع مفتوحةً من قِبل القائلين بأصالة الوجود، وهي تقصف باستمرارٍ مواقع القائلين بأصالة الماهية، ولكن لم تتوفر الفرصة للقائل بأصالة الماهية للإجابة عن هذه الأسئلة.

ولكن يجب الاستماع إلى الإجابة عن ذلك من كلام كانط. بمعنى أن كانط هو الذي تصدّى للإجابة عن تلك الأسئلة وتقديم الحلول لها. فقد أدرك كانط صيغة المسألة، وتعرّف إلى ماهية المشكلة. حيث قال لـ (هيوم): من الخطأ القول بضرورة التنكر للعلية، بحجة أننا لا نراها. يقول كانط: إن طريقة الحل تكمن في القيام بثورة كوبرنيكية. فحيث غابت الأنطولوجيا من الفلسفة الغربية، قال كانط: إذ لا يمكن تطبيق المعرفة على العالم، يجب تطبيق العالم على المعرفة، بمعنى أن العالم يطابق الإنسان. فعليك أن لا تسعى وراء الشيء الكامن بإزاء العلية. إذ أنت لا ترى العلية في الخارج. يقول كانط: إننا نصنع الخارج في أنفسنا. فالخارج ليس شيئاً خارجاً عنا أو عن سوانا. إن الذي تطلقون عليه عنوان (الخارج) إنما هو انعكاسٌ لما يحدث في دواخلنا، حيث ننسبه إلى الخارج، وبذلك تتصورونه حادثاً في الخارج. وحيث نصلح هذا الجانب، ينصلح الجانب الآخر من تلقائه أيضاً. ثم يأتي ليقول بأن هذه المعاني والمفاهيم ـ التي نصطلح عليها في فلسفتنا بـ (المعقولات الثانية)، أي تلك الجهات الوجودية من العالم التي لا يمكن إدراكها بالحواس ـ من خلال مصطلحه الخاص به هي شرطٌ في إمكان التجربة. بمعنى أننا إذا نظرنا بعين الظاهر وقلنا بأنّ لدينا تجربةً، فإن الإمكان العيني للتجربة يقول أن التجربة إذا أرادت أن تتحقق في الخارج، يجب

أن تتوفر على بعض العناصر والعوامل التي يجب توفرها في ذهننا قبل ذلك؟ يقول كانط: إننا قبل أن نقوم بأيِّ خطوةٍ عمليةٍ أو رؤيةٍ معرفيةٍ، يجب أن تتوفر لدينا قبل كل شيء سلسلةٌ من العوامل. فلا يبادر كانط إلى إنكار هذه العوامل كما صنع سلفه (هيوم)، وإنما يعمد إلى أخذها إلى داخل الذهن. فبغض النظر عن الصور السابقة للمحسوسات التي هي عبارة عن الزمان والمكان، فإنّ لعقلنا صوره الذهنية السابقة الخاصة به. إن هذه الصور السابقة الموجودة في عقلنا، هي التي تصنع اللحمة والسدى العقلاني للعالم. وعليه فإن اللحمة والسدى العقلانيتين إنما تأتيان من هذه الناحية.

سؤال: ولكن أين تكمن مشكلة هذا الكلام الذي يقوله كانط؟ إن المشكلة الرئيسة ـ سواءً في الفلسفة الإسلامية أو في جميع الفلسفات الأخرى ـ تكمن في كيفية إبراز هذه الحيثية المعقولة لنفسها؟ بمعنى أنك تقول: على افتراض امتلاكنا للمفاهيم العقلية، كيف يمكن لنا أن ننسب مفهوماً غيرَ حسِّيٍّ إلى العالم الخارجي؟ وإذا كان لديكم من طريقٍ إلى ذلك، فكيف أمكنكم العثور عليه؟

د. الغفّاري: لقد تم العثور على حلٍّ لهذه المعضلة في الفلسفة الإسلامية بفضل بحث أصالة الوجود والعلم الحضوري ومتفرّعات بحث العلم الحضوري، حيث قالوا: إن إدراكاتنا لا تتحقق ضمن مرحلةٍ واحدةٍ. ففي المرحلة الأولى نحصل على الصور الحسية، ثم نقوم بتحليلها ونطلق على هذه المرحلة تسمية المعقول الأول. وفي المرحلة الثانية ندرك الارتباط بين هذه المفاهيم الحاصلة في مرحلة المعقول الأول وكذلك بعض الحالات النفسية التي تعتمل في دواخلنا، بالعلم الحضوري في ساحة النفس، ثم تستنبط الصورة من ذلك الشيء الذي أدركته بالعلم الحضوري، وإن هذه الصور هي صور المعقولات والحالات الوجودية. هذه هي خلاصة الحل الذي تقدمه الفلسفة الإسلامية في هذا الشأن. بيد أن هذا الحل يقوم على أساس القول بأصالة الوجود، بمعنى أن هذا الحل يقوم على المبنى القائل بأن الساحة الحقيقية للعالم هي ساحة الوجود، وأننا لا نستطيع أن ندرك هذه الساحة بواسطة الحسّ. وإنما ندرك ذلك في أنفسنا بالعلم الحضوري. فما لم يكن الشخص من القائلين بأصالة الوجود لا يستطيع التفوّه بمثل هذا الكلام. وعليه ما الذي

يمكن لـ كانط أن يفعله؟ إنه يذكر لتلك الساحة الثانية طرحاً ماهويّاً، وفي طرح هذه المسألة هناك دقّةٌ كبيرةٌ في فلسفة كانط، بمعنى أنه يحلل القوّة العاقلة والفاهمة بشكلٍ صناعيٍّ وبحذرٍ شديدٍ، ليصل من خلال ذلك إلى المعقولات. ثم قام بطرح بحث الشاكلة والخطط، وإلى جانب ذلك كله يذكر نظرية (الأنا الاستعلائية)، والتي هي الأخرى بدورها عبارةٌ عن بحثٍ فنّيٍّ دقيقٍ ومن المسائل الراقية التي تستحق أن يُفرد لها مكانٌ لبحثها بشكلٍ مقارنٍ في الفلسفة الإسلامية، وهو ما نراه الآن يأخذ طريقه بالتدريج في الأطروحات الجامعية والتخصصية على مستوى الدكتوراه والحمد لله. بيد أن المهم في البين هو أن كانط قد التفت إلى الإشكال، وهي ـ بالمناسبة ـ المسألة التي قلما تم إدراكها في فلسفة كانط، بمعنى أنهم لم يدركوا فلسفة كانط من هذه الناحية جيداً، بعبارةٍ أخرى: إنهم لم يدركوا السبب الذي دعا كانط إلى القيام بهذا الطرح؟ لقد قام طرح كانط على ضرورة أن تكون جميع معقولات الفهم والعقل ماهوية في الوقت نفسه، بمعنى أن تكون مفاهيم من سنخ الماهيات. ويجب على هذه المفاهيم من خلال ترتيبٍ خاصٍّ أن تتولى القيام بلحمة وسدى العلاقات الوجودية. وهذا هو معنى الكلام الذي يقوله كانط، والذي يكرره الكثير من الأشخاص، دون أن يفهموا معناه، وهو أن الفهم إنما يطلق على المشهودات فقط، بمعنى أن مقولات الفهم تعد في نهاية المطاف من المشهودات. وإذا قلتم بأن المفاهيم أمورٌ أخرى غير المشهودات، وأن هذين الأمرين لا يتماهيان، فالشيء النفساني غير ما نشاهده بحواسنا، فإن كانط يقول: كلّا، إن العقل هو الفهم، وإن الفهم يعدّ مرتبةً أخرى من مراتب الإدراك الحسي للبشر، بمعنى أن الذهن البشري يمتلك الصورة الحسية في مرحلة، وفي مرحلة أخرى يمتلكها بشكلٍ مفهومٍ، وهذه المفاهيم هي ـ بحسب القاعدة ـ من الماهية، ويتم حلّ هذه المشكلة بالمسائل الماهوية. وبطبيعة الحال فإن جميع المشاكل تتجه إليه هنا أيضاً.

عندما نفهم نسبة المفاهيم إلى الواقعيات على أساس البحث المقارن، ستتضح مواطن الضعف والخلل في فلسفة كانط، بيد أن كانط نفسه يدرك ما يقوم به على نحوٍ كاملٍ. وبطبيعة الحال فإنه لم يكن لديه إدراكٌ لأصالة الوجود، ولكنه حيث لا يريد أن يبقي ساحةً

غير الساحة الحسية، عليه أن يعثر على عناصر من جنس هذا الحسّ الذي يريد العمل على تنظيمه. وهذا يعني العمل على المواءمة بين المفاهيم والتخطيط لنسج (الثوب المعرفي المحسوس) في طرح أصالة الماهية، بمعنى أن الفيلسوف إذا كان من القائلين بأصالة الماهية، وأراد أن يبيّن لكم طرحاً معرفيّاً، يجب أن يكون كانطيّاً.

وكما سبق أن ذكرت فإن مشروع أصالة الماهية ضاربٌ في القدم، ولكنه بلغ ذروته في كانط. فقد عمد ـ على سبيل المثال ـ إلى أخذ بحث (أفلاطون) وعالم المُثل الذي نادى به وأدخله من الواقعية الخارجية إلى الذهن. وكأن النسبة بين تلك المعاني والأفكار العقلانية الموجودة في عالم المُثُل الأفلاطونية، أضحت الآن نسبةً بين المعقولات، ونسبتها إلى المحسوسات وإلى عالم الأشياء ونظائرها. بمعنى أنه يمكن إقامة مثل هذه المقاربات، ومن هنا أقول بأن طرح كانط على أرقى مستويات أصالة الماهية في علم المعرفة، وإنما يمكن نقدها بشكلٍ جادٍّ ودقيقٍ، إذا أدركنا معنى أصالة الوجود، وما لم يصل الفرد إلى فلسفة أصالة الوجود، لا يستطيع أن يورد نقداً وإشكالاً جادّاً على طرح كانط. يمكن إيراد النقد ضمن الأسرة الواحدة أو بيان عدم تناغمها، بيد أننا لا نستطيع اعتبار ذلك نقداً جوهريّاً، والذين يعتبرون أنفسهم في الغرب من الكانطيّين أو الكانطيّين الجدد، حيث ضمن هذا الإطار، فإنهم لا يخرجون من فضاء كانط، وحتى لو كان لديهم بعض الإشكالات عليه، فهي إشكالاتٌ جزئيةٌ، ولكنهم ـ بحسب الأصول ـ يرون أن هذا الطرح هو طرحٌ جيدٌ لإقامة منظومةٍ معرفيةٍ حسيّةٍ ولم يتمكنوا من بيان حضور العناصر المعقولة في المعرفة ـ والتي لا يمكن تجاهلها ـ من طريقٍ آخرَ.

وكما سبق أن ذكرت فإن طريقة الحل الرئيسة والبيان المعقول لهذا البحث الذي لا يتعرّض لمشاكل كانط، ولا يعمل ـ في الواقع ـ على تنزيل العقل إلى مستوى الحسّ، إنما يقبل الطرح على أساس بحث أصالة الوجود في الفلسفة الإسلامية.

سؤال: سماحة الدكتور! لقد أصدرتم كتاباً قيِّماً في ما يتعلق بنقد ودراسة كانط تحت عنوان (بررسي مبادي فلسفه نقادي) حيث حاز لقب كتاب السنة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية. فهل يمكن عدّ هذا الكتاب جزءاً من أطروحة؟

د. الغفّاري: إنّ الكتاب السابق الذي أصدرته كان يشتمل على المباني الأولية. وقد سعيت في هذا الشأن إلى القيام ببحثٍ نقديٍّ مقارنٍ. بمعنى أني كنت أسعى من خلال ذلك إلى تقديم فلسفةٍ إسلاميةٍ في إطار نشاط كانط على مستوى التنظير. والذي أنويه الآن ـ بطبيعة الحال ـ في هذا المشروع هو العقل النظري. فإذا كتب الله لنا النجاح في هذا المشروع وأنجزنا العمل في العقل النظري، سوف ننتقل بعد ذلك إلى تناول بحث العقل العملي إن شاء الله تعالى. وأما الذي أنوي القيام به في اللحظة الراهنة، فهو كالآتي: كان البحث الأول في فصول العقل النظري عبارةً عن بحث الكليات والمقدمات ولا سيما البحث الهام بشأن القضية التركيبية السابقة. وأما البحث الثاني المدرج في الجزء الثاني من هذا القسم ـ والذي أنوي إصداره خلال هذا العام إن شاء الله تعالى حيث اكتملت أغلب حلقاته ـ هو بحثٌ في الثوابت، بمعنى البحث في الزمان والمكان وانتقاد هذه المسألة، ليتواصل هذا الطرح ببحث الفهم والعقل والاستدلال الاستعلائي ورؤية المذهب الاستعلائي لـ كانط. والعمق الفلسفي هنا واسعٌ وكبيرٌ جدّاً. وفي الحقيقة فإن عمدة الأبحاث المعرفية تدور ضمن هذه الصيغة. كما أن الأبحاث المرتبطة بـ (الأنا الاستعلائية) ترتبط ببحثنا في العلم الحضوري، كما يرتبط بالأبحاث المرتبطة بالمقولات أيضاً. وأتوقع أن هذا البحث سوف يستغرق كامل هذين الجزئين.

والقسم الثالث الذي سيكون مثاراً للبحث والجدل هو بحث النفس والعقيدة ومعرفة الكون والأدلة على إثبات وجود الله وأبحاث العقل ومفهوم العقل. وإن الجزئين الأخيرين من هذا الطرح يشتملان على هذه المسائل. هذا هو المسار الذي رسمته لمشروعي في تحقيق ودراسة أفكار كانط، وأسأل الله أن يكتب لي التوفيق والنجاح في ذلك.

المحتويات

دراساتٌ نقديةٌ في أعلام الغرب 1

إيمانويل كانط

الجزء الأول: الإبستمولوجيا



هذا الكتاب

يمثل هذا الكتاب الجزء الأول من ضمن ثلاثة مجلدات تقارب بالنقد والتحليل الأعمال الفكرية للفيلسوف الألماني إيمانويل كانط. على أنّ المعيار الرئيس في اختيار هذه المقالات يكمن في النظرة الناقدة لمختلف الأبعاد المعرفية والفلسفية في فكر كانط.

يحتوي هذا الجزء من السلسلة على أبحاث ودراسات تتناول الحقل الإبستمولوجي، وتتضمن تقييم ونقد الفرضيات الرئيسة للإبستمولوجيا الكانطية ولا سيما منها تلك التي وردت في كتاب نقد العقل المحض.

